3 1761

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS

P
2 Or QS
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME QUARANTIÈME

PARIS

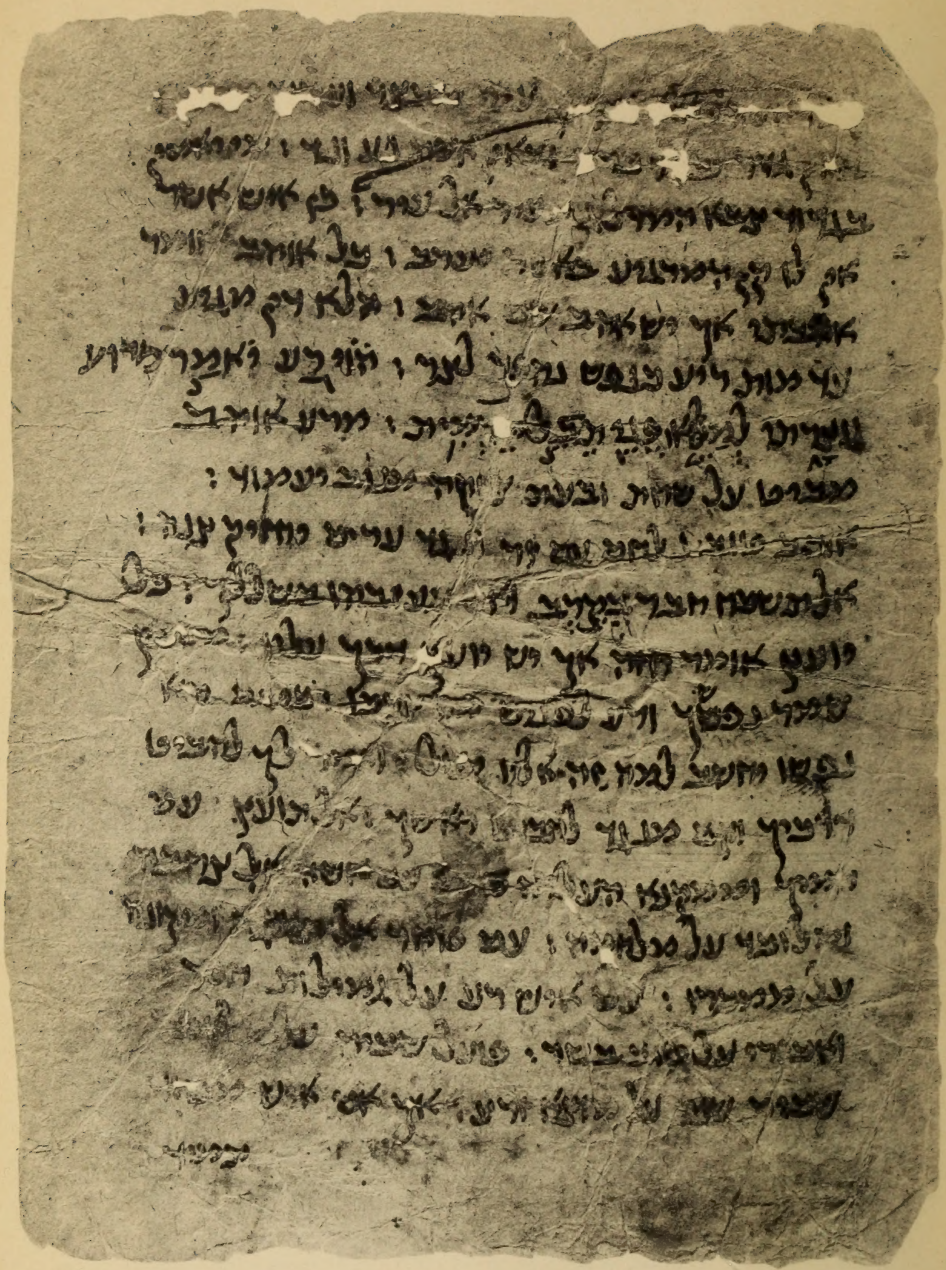
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1900

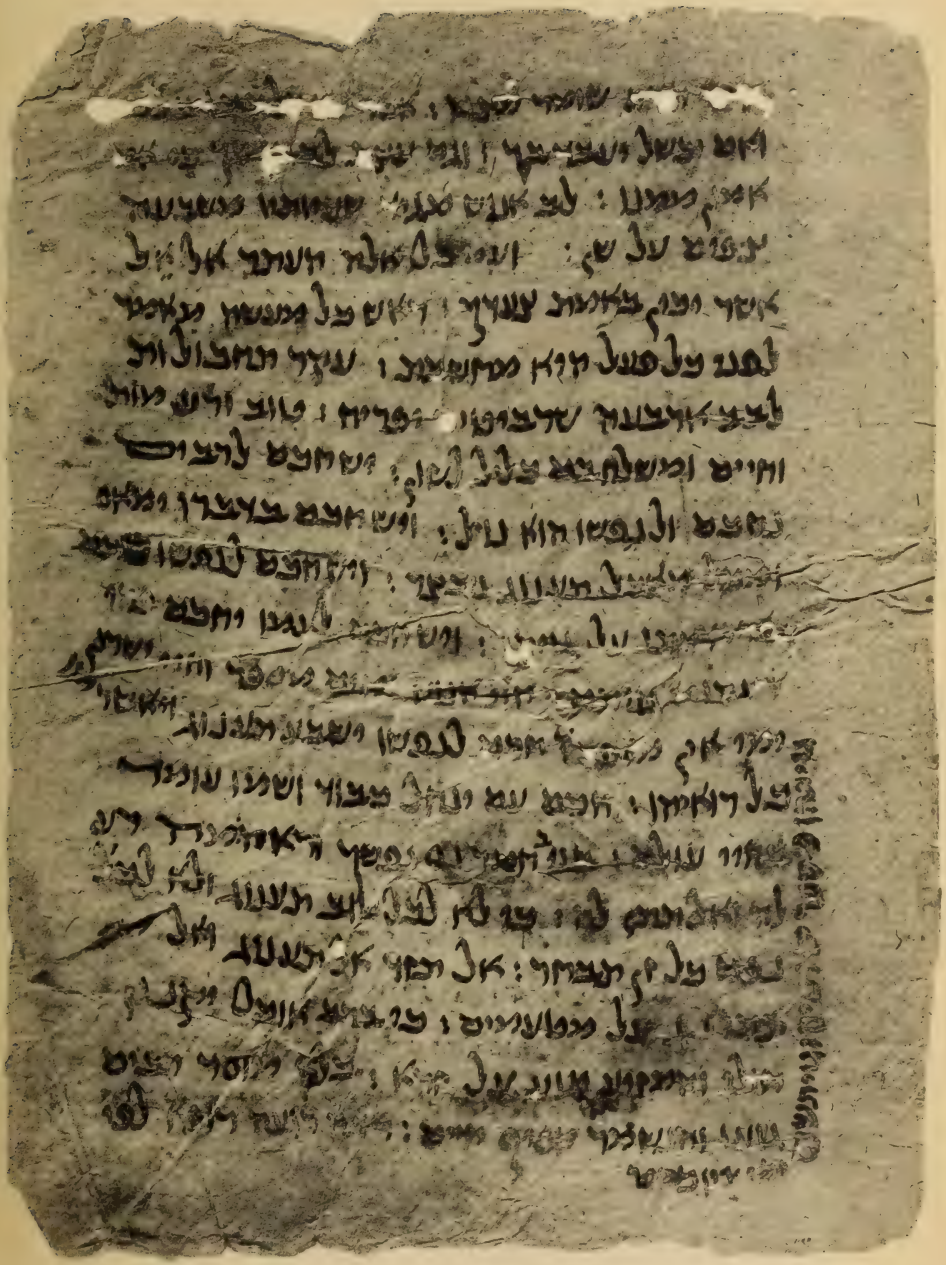
436198
6.6.45

DS
101
R45
t.40



Ecclésiastique

Ch. XXXVI, 24 — XXXVII, 12



Ecclésiastique

Ch. XXXVII, 12 *c* — XXXVIII, 1

Phototypie Berthaud. Paris

FRAGMENTS

DE

DEUX NOUVEAUX MANUSCRITS HÉBREUX

DE L'ECCLÉSIASTIQUE

Des marchands qui avaient vendu en Angleterre nombre de ballots de feuillets trouvés dans la *gueniza* (et peut-être dans le cimetière) du Caire, sont venus à Paris proposer le restant de leur lot, dont personne n'avait voulu. Sur ma prière, M. le baron Edmond de Rothschild, dont le zèle généreux pour les études juives ne saurait être trop loué, a bien voulu acheter ces pièces de rebut et en a fait don à la Bibliothèque du Consistoire israélite de Paris [1], me laissant le soin de les examiner à loisir. Je comptais fort peu y trouver des documents de valeur, mes confrères anglais ayant vraisemblablement écrémé cet amas de débris informes ; je n'espérais pas du tout même y rencontrer de fragments de l'*Ecclésiastique* hébreu, qui est en ce moment à l'ordre du jour.

Aussi grande a été ma surprise en découvrant deux feuillets de l'ouvrage de Ben Sira. Ils proviennent de deux exemplaires différents qui ne sont, ni l'un ni l'autre, semblables à ceux qui ont été publiés jusqu'ici (A et B) [2]. Nous voilà donc en présence de quatre éditions, si l'on peut ainsi s'exprimer, du même ouvrage. C'est l'indice de la faveur dont l'entouraient les Juifs d'Orient et proba-

[1] Cette bibliothèque, faute d'un local *ad hoc*, est encore à l'état de projet, bien que, pour se constituer, elle dispose déjà des livres ayant appartenu au grand-rabbin Isidor et à Senior Sachs. — C'est du même fonds que provient la traduction espagnole (fragmentaire) du rituel que M. le R. P. Fidel Fita a publiée dans le *Boletin de la real Academia de la historia*, t. XXXVI.

[2] M. Schechter a appelé A l'exemplaire dont il a retrouvé les ch. III, 6-VII, 26, XI, 34-XVI, 26. Ce ms. a 18 × 11 centimètres et 28 ou 29 lignes à la page. B, qui est divisé en deux colonnes, a 18 lignes à la page, et est conservé, avec quelques lacunes, du ch. XXX à la fin.

blement aussi ceux de l'Afrique du Nord. Mais l'intérêt qui s'attache à la découverte de ces deux feuillets est, je crois, d'un autre ordre, comme je vais essayer de le montrer.

Fragment C.

Pour le contenu, le premier de ces fragments, que j'appellerai C, répond aux ch. xxxvi, 24-xxxviii, 1. Or, justement ces chapitres ont déjà été retrouvés et édités, d'après le ms. B. Les versets xxxvi, 24 à xxxvii, 27, sont au British Museum et ont été publiés par M. G. Margoliouth dans le *Jewish Quarterly Review*, XII, p. 8-11; le restant est à Cambridge (p. 17 de l'édition de M. Schechter [1]). Il nous sera donc loisible de confronter deux exemplaires d'un même texte, et l'on sait avec quelle impatience les savants qui se sont passionnés pour l'étude de ce livre attendaient les lumières que peut projeter cette comparaison. Un des problèmes les plus difficiles que soulève le ms. B est l'insertion dans les marges de notes qui ont l'air de variantes et que l'annotateur donne lui-même comme empruntées à un autre ms. Seulement parfois, au lieu d'une variante pour un même passage, il y en a deux : comment s'expliquer cette richesse? D'autre part, tantôt ces leçons marginales sont conformes à la version syriaque (S.), tandis que celles du texte le sont au grec (G.); tantôt c'est l'inverse : comment comprendre ce phénomène?

M. S. Margoliouth, dans la brochure dont nous avons déjà parlé [2], rendait compte de toutes ces étrangetés par la conjecture suivante : les notes marginales ne sont pas des variantes, mais des essais différents de traduction, ou de doubles traductions faites d'après G. ou S dans les cas où ces deux versions offraient des divergences. Cette hypothèse recevait une confirmation très sérieuse de la présence *dans le texte même*, aux ch. xxx-xxxii, de doublets qui répondent l'un à G. et l'autre à S., et qui portent la trace indéniable de leur caractère de traduction [3]. Si ces doublets ont disparu dans la suite, ce peut n'être qu'une apparence, car l'auteur de notre texte hébreu, jugeant son procédé de travail défectueux, vraisemblablement se sera borné, par la suite, à mettre simplement à la marge les variantes fournies par G. ou S. Et cela même expliquait assez bien que ces notes marginales fussent semblables tantôt à G., tantôt à S.

[1] *The Wisdom of Ben Sira.*
[2] Voir *Revue*, t. XXXVIII, p. 306 et XXXIX, p. 1 et suiv.
[3] Voir *ibid.*, p. 177 et suiv.

Notre feuillet va-t-il nous aider à résoudre le problème?

C'est justement en cela qu'il présente un intérêt de premier ordre : sauf quelques exceptions, *il représente exactement le texte d'où sont tirées les notes marginales*, *même avec les fautes de copiste* qui se reconnaissent à vue d'œil, à tel point que, n'étaient ces exceptions, on pourrait croire que l'exemplaire dont ce feuillet a été arraché était celui-là même qu'avait sous les yeux l'annotateur de B.

Pour ne point laisser de doute sur ce point, je publie ce feuillet en regard de la partie correspondante du ms. B. Ne voulant pas obliger les lecteurs à s'en rapporter aveuglément à mon déchiffrement, j'ai fait reproduire en fac-similé les deux pages de ce feuillet. Cette reproduction aura peut-être une autre utilité : elle éveillera l'attention de ceux qui ont acquis d'autres dépouilles de la *gueniza* du Caire et leur permettra, j'en suis persuadé, de découvrir de nouveaux fragments du ms. C [1].

Ms. de Paris : C.

Recto.

קו[ונ]ה אשה ראש[ית] ק[ני]ן עיר מבצר ועמוד משען :	xxxvi, 24
באין גדר יבזר כרם ובאין אשה נע ונד : מי יאמין	25, 26
בגדוד צבא המדלג מעיר אל עיר : כן איש אשר	26 c
אין לו קן המרגיע באשר יערב : כל אוהב אומר	xxxvii, 1
אהבתי אך יש אהב שם אהב : הלא דין מגיע	2
עד מות ריע כנפש נהפך לצר : הוי רע יאמר מדוע	3
נוצרתי למלא פני תבל תרמית : מרע אוהב	4
מביט על שחת ובעת צוקה מנגב יעמד :	
אוהב טוב נלחם עם זר ונגד ערים יחזיק צנה :	5
אל תשכח חבר בקרב ואל תעזבהו בשללך : כל	6, 7
יועץ אומר חזה אך יש יועץ דרך עליו : מהועץ	8
שמר נפשך ודע לפנים מה צרכו : כי גם הוא	8 c
נפשו יחשב למה זה אליו יפול : ואמר לך להביט	9
דרכיך וקם מנגד להביט ראשך : אל תועץ עם	10
חמיך ומנקנא העלים סוד : עם אשה אל צרתה	11
ומלוכד על מלחמה : עם סוחר אל תהגר ומקונה	11 c
על ממכרו : עם איש רע על גמילות חסד	11 e

[1] Le fac-similé est assez bien réussi, mais il ne saurait remplacer la vue du ms.; beaucoup de traits perceptibles à l'œil nu ne le sont plus sur la planche; en particulier, le bas du *recto* est mal venu au tirage.

11g ואכזרי על טוב בשר : פועל שכיר על מלאכתו
12 שכיר שנה על מוצא זרע : אך אם איש מפחד
תמיד

Verso.

12c אשר הדע שומר מצוה : אשר עם בלבבו כלבבך
13 ואם יכשל יעבד בך : וגם עצת לבב כך כי אם
14 אמון ממנו : לב אנוש מגיד שעיותיו משבעה
15 צפים על שן : ועם כל אלה העתר אל אל
16 אשר יכין באמרת צעדך : ראש כל מעשה מאמר
17 לפני כל פעל היא מחשבת : עקר תחבולות
18 לבב ארבעה שרביטים יפריח : טוב ורע מות
19 וחיים ומשלח בם כליל לשון : יש חכם לרבים
20 נחכם ולנפשו הוא נואל : ויש חכם בדברו ימאס
22 ומכל מאכל תענוג נבצר : ויש חכם לנפשו נחכם
23 פרי דעתו על גויתו : ויש חכם לעמו יחכם פרי
25 דעתה בגויתם : חיי אנוש ימים מספר וחיי ישרון
24 ימי אין מספר : חכם לנפשו ישבע תענוג ויאשרוהו
26 כל רואיהו : חכם עם ינחל כבוד ושמו עומד
27 בחיי עולם : בני בחמר נס נפשך וראה מה רע
28 לה ואל תתן לה : כי לא לכל טוב תענוג ולא לכל
29 נפש כל זן תבחר : אל תזד אל תענוג ואל
30 תתחנג על מטעמים : כי ברב אוכל יקנון
31 חולי והמזיע יגרע על זרא : בלא מוסר רבים
xxxviii, 1 גרע והנשמר יוסיף חיים : רעה רועה רופא לפי

רגרית שם ימי אין מספר

קונה	xxxvi, 24	קנה אשה ראשית קנין	עזר ומבצר ועמוד משען : עיר מבצר
	25	באין גדיר יבוער כרם	ובאין אשה נע ונד :
	26	מי יאמין בגדוד צבא	המדלג מעיר אל עיר :
[אשר] אין לו	26 *c*	כן איש אשר לא קן	המרגיע באשר יערב
	xxxvii, 1	כל אומר אמר אהבתי	2 הלא דין מגיע אל מות רע כנפשך נהפך לצר :
הוי דיע			
אמר מ׳ נוצרתי	3	. . . . . מדוע כן נוצרתי	למלא פני תבל תרבות
. . . . מ׳	4	מרע אוהב מביט אל שלחן	בעת צוקה מנגד יעמד : מנגב
אל שחת			
בקבר	6	אל תשכח חביר בקרב	ואל תעזבהו בשללך :
	7	כל יועץ יניף יד	אך יש יועץ דרך אל לץ :
מה יועץ	8	מיועץ שמור נפשך	ודע לפנים מה צורכו :
נפשך	8 *c*	. . . . . לנפשו יחשב	למה זה אליו יפול :
להביט	9	. . . . . רכך	. . . . . רישך : ראשך
		. . . . .	. . . . .
אל	11	עם אשה על צרתה	ומדר אל מלחמתו : ומלכד ע מ[ ]
	11 *c*	עם סוחר אל תתגר	וממקנה על ממכר : ומקונה ע ממכ[ ]
על גמילות	11 *e*	עם איש רע אל תגמל חסד	ואכזרי על טוב בשר :
	11 *g*	פועל שוא על מלאכתו	שומר שוא על מוציא רע(?) :
איש	12	אך אם יש מפחד תמיד	אשר תדע שומר מצוה : מצותיו
כלבבו	12 *c*	אשר עם לבבו כלבבך	אם תכשל יגיע אליך : יעכר בך

ל 7 אך יש יועץ דרך אל . . . חד
ל 7 כל יועץ אל . . . .

13 וגם עצה לבבו לך
13 *b* כי אם אמון אמונו

1 *a* כל אומר אמר אהבתי
1 *b* אך יש אדם שם אוהב
2 הלא דין מגיע אל מות
2 *b* רע כנפשך נהפך לצר

יבצר קיעוד ומבצר
נגד המלחם עם זר ונד
יגיע אל מגיע
חלם רבות תחת הקרב

	13	וגם עצת לבב הבין	מי יאמין לך אמן ממנו :
מגיד	14	לב אנוש יגיד שיעותיו	משבעה צופים על מצפה : משבעים צפים ע׳ עץ(?)
הועתר	15	ועם כל אלה עתר אל אל	אשר יכין באמת צעדיך :
	16	ראש כל מעשה דבר	וראש כל פעל הי[א] מחשבת :
עקר	17	עקרת החבילות לבב	ארבעה שכמים יפרחו : שכמי פנים
ורע(?)	18	טוב ורעה וחיים ומות	ומושלת בה כליל לשון : ומשלח
	19	יש חכם לרבים נחכם	ולנפשו הוא גואל : נואל
	20	ויש חכם בדברו נמאס	ומכל מאכל תענוג נבצר :
	22	ויש חכם לנפשו יחכם	פרי דעתו על גויתו
	25	חיי איש מספר ימים	וחיי עם ישראל . . . . ישורון
	24	חכם ל. . . . . תענוג	. . . . .
	26	. . . . .	. . . . .

23 ראש חכם לעמו יחכם
הנוגים הם ראש גלג
16 ראש מעשה מחשבה :
ראש מחשבה היא מחשבה
16 לפני לפני לפני

Ms. de Cambridge : B.

בחמר	27	בני בחייך נס נפשך	וראה מה רע לה אל תתן לה
כי ל׳ לכ׳ טוב	28	כי לא הכל לכל טוב	לא כל נפש כל זן תבחר :
תענוג			
חזר אל	29	אל תזרע לכל תענוג	ואל תשפך על כל מטעמים :
אוכל ירון	30	כי ברוב תענוג יקנן חולי	והמרבה יגיע אל זרא והמזיע
גועו	31	בלא מוסר רבים יגועו ועועו	והנשמר יוסף חיים : ובהשמר
רעה	xxxviii, 1	רעי רופא לפני צרכו	גם אתו חלק אל :
צרכך			

1 רעה רעה רופא לפי ארכך ...ר אצם ...ש ר׳ כם עכה ...ש לפעל ש׳ 1 9
כי גם אתו חלק אל :
29 אל הזרע אל תעצר
ואל תחתנ אל מטמים :

Comme on le voit, les notes marginales des versets suivants sont la reproduction exacte des leçons de notre feuillet : XXXVI, 24*b*, 26*c*; XXXVII, 1-2 entiers[1], 3[2], 4*a-b*, 5 entier, 7 entier, 8*c* (probablement[3]), 9*a* et *b*, 11 *a* et *b*, 11*d*. 11*e*, 11*g-h* en entier, 12*a*, 12*c* et *d*, 13 entier, 14, 14*b*, 15*a*, 16 entier, 17*a*, 18*a* et *b*, 19*b*, 23 entier, 25*c*, 27*a*, 28*a*, 29*a* et *b* entier, 30*a* et *b*, 31*a*; XXXVIII, 1*a* en entier.

Ne concordent pas avec notre feuillet les variantes de XXXVII, 3 ריע (רַע en C.), 4 (qui manque, d'ailleurs), 6 בקבר (בְּקָרֶב en C), 8*d* (נוחל, variante de la variante marginale, laquelle est semblable à C), 12*b* מצותיו, 14*b* (משבעים, si la lecture n'est pas fautive), 17*b* (שכמי פנים, lecture conjecturale, d'après M. M.), 30 (ירון), 31*b* (ובהשמר).

En gros donc, les notes marginales sont des variantes fournies par un exemplaire étroitement apparenté à celui dont provient notre feuillet, apparenté, mais non identique, ainsi qu'en témoignent les variantes qui ne se retrouvent pas en C. Il n'est donc plus permis d'attribuer à la fantaisie d'un lecteur ou au soin méticuleux d'un traducteur ces notes marginales : ce sont bel et bien des *variantes*. Ce que nous constatons ici, cela va sans dire, doit être également vrai du restant du ms. B : il n'y a aucune raison de supposer que le glossateur aurait procédé autrement dans les pages qui précèdent et qui suivent, et comme les feuillets précédents offrent des gloses marginales en face des *doublets*, dont nous avons déjà longuement parlé, il en résulte que plusieurs mss. renfermaient ces sortes de gloses *intérieures*.

Le soin que le glossateur a apporté à son travail est digne d'être noté : comme nous l'avions conjecturé[4], il a même transcrit les variantes qui n'étaient que de simples fautes de copiste. Ainsi, XXXVII, 4, le texte, dont le sens n'est pas douteux, porte : Combien est mauvais l'ami qui regarde la table [et qui] à l'heure de l'affliction se tient à l'écart (littéralement : en face). Au lieu de *table*, C dit : « destruction », au lieu de *en face* : *au sud!* — *Ib.*, 9, le verset, qui n'a plus que les dernières lettres, portait certainement : Et il te dit : *Combien est belle* ta voie (מה טוב ou מטוב)! Le copiste de C, sous l'influence du mot להביט, qui vient un peu après, a écrit

[1] La lecture על de l'éd. Margoliouth est probablement à corriger en עד.

[2] Abstraction faite de ריע (et non דיע), et après correction de אמר en יאמר : le *yod* n'aura pas été aperçu par M. Margoliouth ou est effacé.

[3] La lecture נפשך est peut-être fautive.

[4] *L'Ecclésiastique*, introduction, p. XV.

ce dernier mot, au lieu de מה טוב ou מה טובו. Autres spécimens de cette exactitude de l'annotateur : 12*c* בלבבו à côté de עם ; 13*b* כי אם אמון ממנו, faute pour כי אין... ; 27, בחמר, *lapsus calami* ; 30*b*, même observation ; XXXVIII, 1, רעה רועה, même observation (voir, pour tous ces exemples, le commentaire).

Cette exactitude nous permet d'affirmer que partout où la marge est blanche, le texte ne différait point de C*b* [1], *même quand il est manifestement corrompu*. Nous en avons ici un témoignage probant. Les versets 10 et suivants du ch. XXXVII développent cette idée qu'il ne faut pas prendre conseil de ceux qui ont intérêt à en donner de mauvais. L'expression « prendre conseil » est rendue par הועץ עם. La liste des dangereux conseilleurs épuisée, l'auteur ajoute qu'il faut consulter l'homme pieux, honnête, etc. On attendrait donc : אך עם איש מפחד תמיד « Mais [consulte] l'homme qui craint toujours... ». Au lieu de cela on lit en B : אך אם יש מפחד תמיד « Mais *s'il y a*... » et la phrase reste en suspens; et en C : אך אם איש « Mais si l'homme... ». M. G. Margoliouth se tire de difficulté, tout en conservant le texte de B, en donnant à יש le sens de « *il est* » : « Excepté *s'il est* un homme craignant toujours ». Cette explication n'est pas soutenable. Il saute aux yeux qu'il faut : אך עם איש [2], et précisément c'est la leçon qu'avaient G. : ἀλλ'ἢ μετὰ ἀνδρὸς, et S. : עם אנשא [3].

Nos trois manuscrits sont donc de la même famille, ils dérivent d'un type commun, portant déjà les marques d'altérations assez considérables [4]. Or, pourquoi, malgré leur communauté d'origine et leur ressemblance parfois extraordinaire, diffèrent-ils en certains versets de manière à concorder l'un — ou les uns — avec G., et l'autre — ou les autres — avec S. (et *vice versa*) ? Deux groupes d'hypothèses peuvent être proposés pour la solution de cette énigme : 1° Les variantes qui présentent cette particularité sont dues à une retraduction de G. ou de S., ou sont tirées d'autres recensions de l'hébreu conformes aux types dont dérivent G. et S.; 2° ces additions ou corrections figuraient dans l'archétype

[1] J'appelle ainsi le ms. apparenté à C que consultait le glossateur de B.

[2] Ou encore כי אם, voir le commentaire.

[3] G. et S. lisent autrement la fin du verset, il est vrai ; mais cela n'entame pas l'identité du commencement. — יש en B est une forme secondaire de איש.

[4] On me permettra de rappeler ici ce que je disais à ce propos dans l'introduction de mon ouvrage : « Ces deux recensions [= B-C], cependant, dérivent d'une autre qui, comme nous l'exposerons plus loin, était une copie altérée de la version originale, car, si nombreuses que soient les corrections apportées par les gloses marginales à notre texte, il y reste encore beaucoup de fautes indéniables. Or, si l'on considère le soin méticuleux dont le glossateur fournit tant de preuves dans l'exécution de son travail de collationnement, il faut bien admettre que ces fautes étaient communes aux deux exemplaires » (p. XVI-XVII).

de B-C-C*b*, et les copistes les auront adoptées ou négligées suivant leur caprice, ou bien elles distinguaient seulement l'un ou l'autre de ces exemplaires. Mais, quoi qu'il en soit, le problème reste entier en ce qui concerne les doubles leçons conformes l'une à G, et l'autre à S. Notre feuillet ne fait que reculer dans le passé la date de ces modifications.

Notre feuillet C lui aussi renferme peut-être une glose marginale provenant d'une autre copie. A la fin du verset 25 (ch. XXXVII) se remarque un signe qui renvoie à la marge. Là se lit précisément une autre version du verset 25 (malheureusement altérée) :

גויתהן מספר ''' מים וגוית שם ימי אין מספר

Ces mots étranges sont expliqués par le contexte : « Il y a tel savant qui ne l'est que pour lui-même : le fruit de sa science n'est que pour son corps. Il y a tel autre savant qui l'est pour son peuple : le fruit de sa science est pour leur corps. » Puis, dans la suite du développement : « Celui qui est sage pour lui-même est rassasié de jouissances, et tous ceux qui le voient le félicitent. Celui qui est sage pour le peuple hérite la gloire, et son nom se maintient éternellement. » C'est entre ces deux paragraphes que le verset de la marge vient dire : Le corps (probablement : du vivant) est éphémère, tandis que celui de la renommée a une durée illimitée. » Le sens est excellent et convient très bien au contexte; seule l'expression גויה appliquée à la renommée peut d'abord paraître étrange, mais elle est amenée par le parallélisme et est conforme au style de l'auteur. Cette leçon, avec *renommée*, est infiniment préférable à celle du texte de B et de C, conforme à G. (le verset manque en S.), qui porte : « La vie de l'homme n'a qu'un nombre de jours, mais la vie d'*Israël* aura une durée illimitée. » *Israël* jure dans ce développement. Or, un autre passage (XLI, 11-13), identique à celui-ci, porte justement שם « renommée » :

הבל אדם בגויתו אך שם חסד לא יכרת
פחד על שם כי הוא ילוך מאלפי אוצרות חכמה (חמדה en C*b*)
טובת חי ימי מספר (מספר ימים. en C*b*) וטובת שם ימי אין מספר

« En son corps l'homme n'est que vanité,
Mais la renommée de la vertu ne disparaîtra pas.
Sois soucieux de la renommée, car elle t'accompagnera
Plus que des milliers de trésors précieux.
Le bonheur du vivant n'est que de peu de jours
Et le bonheur de la RENOMMÉE *dure éternellement.* »

Remarquez même qu'en C il y a טוב חי מספר ימים comme ici, et que טרבת שם est le pendant exact de גוית שם.

En passant, il me sera permis de relever que, dans mon commentaire[1] et dans cette *Revue* même (t. XXXIV, 44-45), j'ai soutenu que l'original devait porter, au chap. XXXVII, « renommée », et non « Israël ». La glose marginale de notre feuillet confirme pleinement mon hypothèse.

Mais si G. a déjà lu « Israël » ainsi que le copiste de l'archétype de nos deux mss., il en faut conclure que notre glose viendrait d'un exemplaire reflétant mieux que les autres la première forme de l'original. Il en résulte aussi que, de bonne heure et peu après son apparition, il y a eu plusieurs familles de mss. de l'Ecclésiastique.

Si l'on constate, d'autre part, que B et C *b* ne sont pas toujours d'accord avec C, on s'expliquera mieux les doubles gloses de la marge de B : l'annotateur aura consulté deux mss. Cette conclusion est corroborée par la glose persane XXXV, 20, si on adopte la traduction qu'en propose notre savant ami et collaborateur M. Bacher : « Ce verset [vient] *d'autres copies*. Ici il manquait et n'était pas écrit. » De fait, il y a, dans le morceau que nous étudions, plusieurs échantillons de ces doubles gloses; celle du vers 12 *b* est tout à fait probante.

Notre feuillet présente encore un autre intérêt, il confirme un renseignement que Saadia nous a laissé sur les exemplaires de l'Ecclésiastique de son temps. D'après lui, cet apocryphe était écrit à la manière des Hagiographes avec les accents et les points-voyelles[2]. Or, le verset 3 a été ainsi ponctué et accentué, d'après l'ancien système des livres des Psaumes, de Job et des Proverbes.

Enfin, notre feuillet nous permet de compléter le ms. B, qui a tant souffert des ravages du temps.

Nous allons maintenant donner la traduction de notre morceau, en l'accompagnant d'un commentaire. Nous suivrons de préférence le ms. C, à moins qu'il n'offre un texte indéfendable.

Traduction.

XXXVI, 24. Acquiers une femme comme première acquisition :
C'est une ville fortifiée et une colonne d'appui.
25. Faute de clôture, le vignoble est ravagé,
Et faute de femme, on est « vagabond et errant ».
26. Qui se fierait à une bande armée,
Qui vole de ville en ville ?

[1] *L'Ecclésiastique, ad loc.*, p. 39.
[2] A. Harkavy, *Studien u. Mittheilungen*, V, 150, lignes 11 et suiv.

Ainsi l'homme qui n'a pas de nid,
Et se pose là où il se plaît.

XXXVII, 1. Tout ami déclare : j'aime;
Mais il y a tel ami [qui n'a que] le nom d'ami.

2. N'est-ce point un malheur approchant de la mort,
Qu'un ami qu'on aime comme soi-même qui se change en ennemi ?

3. Malheur au méchant qui peut dire : « Pourquoi ai-je été créé ;
Pour remplir la face du monde de tromperie ? »

4. Mauvais est l'ami qui compte sur [votre] table,
Et qui à l'heure de la détresse se tient à l'écart !

5. Bon est l'ami qui combat contre [votre] ennemi,
et qui contre [vos] adversaires prend les armes!

6. N'oublie pas ton compagnon dans le combat,
Et ne l'abandonne pas [lors du partage de] ton butin.

7. Tout conseilleur dit : Vois;
Mais il y a tel conseilleur qui ne vise que lui-même.

8. Garde-toi du conseilleur,
Et sache d'abord quels sont ses besoins.
Car lui aussi pense à lui-même [disant] :
« Pourquoi cela lui échoit-il, à lui »?

9. Il te dit : « Combien est bonne ton entreprise ! »
Et il se tient en face pour contempler ton malheur.

10. Ne consulte pas tes ennemis,
Et cache tes secrets aux jaloux.

11. [Ne consulte] pas de femme au sujet de sa rivale,
Ni le combattant au sujet de la tactique;
Le marchand au sujet de la vente,
Ni l'acheteur sur son achat;
L'égoïste sur la charité,
Et le cruel sur l'humanité ;
L'ouvrier journalier sur son travail,
Et l'ouvrier annuel sur la dépense des grains.

12. Mais [consulte] celui qui « craint perpétuellement »,
Que tu connais pour être un observateur de la loi,
Dont le cœur est comme ton cœur,
Et qui, si tu trébuches, s'affligera sur toi.

13. Et même, suis le conseil de ton cœur,
Car nul n'est plus digne de confiance.

14. Le cœur de l'homme lui révèle ce qu'il doit faire,
Mieux que sept sentinelles sur la pointe (d'un rocher).

15. Et avec tout cela prie Dieu d'affermir tes pas dans la vérité.

16. Le commencement de toute action est la parole,
Et avant toute œuvre est la pensée.

17. Le tronc des pensées, c'est le cœur (l'intelligence);
Il fait fleurir quatre rameaux :

18. Le bien et le mal, la vie et la mort;

Mais ce qui domine entièrement sur tous, c'est la langue.
19. Il y a tel sage qui passe pour sage aux yeux du public,
Et qui pour lui-même est un sot.
20. Et il y a tel autre qui est méprisé dans ses paroles,
Et privé de toute nourriture agréable.
22. Il y a tel sage qui l'est pour lui-même :
Le fruit de son intelligence est pour lui (littéralement : son corps).
23. Et il y a tel sage qui l'est pour son peuple :
Le fruit de son intelligence est pour eux (littéralement : leur corps).
25. Le corps des vivants est éphémère,
Mais celui de la renommée est immortel.
(La vie de l'homme est de quelques jours,
Mais la vie de Yeschouroun est illimitée).
24. Celui qui est sage pour lui-même est rassasié de plaisirs,
Et tous ceux qui le voient le félicitent.
26. Celui qui est sage pour son peuple hérite la gloire,
Et son nom demeure éternellement.

***

27. Mon fils, dans ta vie, éprouve ton âme,
Et vois ce qui est lui est mauvais pour ne pas le lui donner.
28. Car tous les plaisirs ne sont pas bons pour tous,
Et toute nourriture ne convient pas à tout le monde.
29. Ne te précipite pas sur les plaisirs,
Et ne sois pas avide des plats.
30. Car dans l'abondance des plats la maladie fait son nid,
Et qui est intempérant arrive au dégout.
31. Faute de règle, beaucoup ont péri,
Et qui s'observe ajoute à sa vie.

***

XL, 1. Honore le médecin suivant...

Commentaire.

XXXVI, 24. = 28 de Fritzsche. Imitation de Prov., IV, 4 : ראשית חכמה קנה חכמה, et *ib.*, 7 : בכל קנינך קנה בינה. — G. a lu קֹנֶה « celui qui acquiert », tandis que S. y a vu l'impératif, comme dans Prov., IV, 4. Or la variante marginale a justement la lecture de G. C'était probablement la leçon de C, qui est très endommagé ici. — G., ayant rendu קנה par un participe, a été obligé de traduire ראשית par un verbe, ἐνάρχεται (κτήσεως), cf. Prov., III, 9, où

ומראשית est rendu également par un verbe : καὶ ἀπάρχου. Ainsi s'explique ce terme étrange, qui avait tant embarrassé les commentateurs. Voir Fritzsche, *ad loc.*

24 *b*. Comme l'a bien vu M. Margoliouth, G. et S. avaient sous les yeux : עזר כנגדו « un aide pour lui-même », expression empruntée à Genèse, II, 18. B a gardé du texte primitif le premier mot. Ce texte, déjà altéré, a subi une nouvelle modification en C, עזר est devenu עיר. On n'aurait pas le double témoignage des versions qu'on croirait cette dernière leçon préférable, car elle donne une phrase plus élégante.

25. Cf. Exode, XXII, 4. — Pour כרם G. a κτῆμα. M. Margoliouth suppose que le traducteur grec s'est trompé de ligne et a pris le mot קנין du verset précédent. Ce serait une preuve que le ms. dont s'est servi G. était divisé en deux colonnes, comme B. Or, κτῆμα est la traduction ordinaire de כרם dans la Septante. C'est ce que dit déjà, d'ailleurs, M. Ryssel, dont le commentaire est généralement excellent[1].

25 *b*. L'ellipse est assez dure ; il faut, en quelque sorte, dans la pensée de l'auteur, mettre les deux mots entre guillemets, puisqu'ils sont empruntés au verset connu de Gen., IV, 12. La leçon est attestée par S., qui a également deux participes : גלא ומבדר. G. a fait du premier mot un futur (στενάξει) et supprimé la copule du participe suivant. C'est par le même verbe à peu près (στενῶν) que les LXX traduisent נע dans Gen., comme s'il y avait אנה ou נאנח « gémissant ».

26. Bien curieux est ici S., qui a pour les deux derniers mots : לגדודא דדמא לטביא *qui ressemble à un cerf*. Comme l'a vu M. M., il a pris צבא pour le substantif צבי, ou pour un dénominatif formé de ce nom. Il a transporté en syriaque le mot גדוד, qui, en cette langue, signifie « jeune homme » (il faudrait גודא). — G. a pris צבא pour un adjectif se rattachant à la racine צבי « cerf » : εὐζώνῳ « agile ». (Il rend גדוד par « pillard » d'après Osée, VII, 1, où ce mot est le pendant de גנב « voleur » et est traduit par les LXX : λῃστής.) — Ce qui a induit en erreur les deux traducteurs, c'est le mot suivant « sautant », qui convient parfaitement à l'acte d'un « cerf ».

27. S., très libre dans tous ces chapitres, commente et rend « nid » par « femme ».

27 *b*. יערב peut, à la rigueur, se traduire « le soir arrive » ; ainsi a fait G. — S. : « Là où il se trouve, il meurt ». On dit généralement que נמות « il meurt » doit être une faute pour נבות « il

[1] Dans Kautzsche, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen*, I.

passe la nuit » (ainsi MM. Margoliouth et Ryssel) ; on oublie que ce verbe ne correspond pas à יערב, mais à מרגיע. La leçon est vraisemblablement correcte, et sans qu'il soit nécessaire de recourir, pour l'expliquer, à une confusion de רגע avec גוע, elle se comprend par le sens adopté de bonne heure pour le mot « reposer ». Dans une inscription hébraïque de Brindisi on lit : פה הרגיע במרגוע נפשו (Chwolson, *Corpus inscriptionum hebraicarum*, col. 162 ; Ascoli, p. 65).

XXXVII, **1**. La leçon de B est fautive, et le second hémistiche y manque. La marge concorde exactement avec C pour tout le verset. — ולרחמה de S. « et à son ami » paraît une erreur de copiste pour כול רחמא « tout ami ». J'avais fait cette conjecture avant de lire Ryssel, qui la propose également.

1 *b*. La construction de l'hébreu est assez hardie : « Il y a ami, nom d'ami » ; mieux vaudrait בשם « du nom d'ami », comme le suggère G., ὀνόματι. S. ferait plutôt penser à שמו אוהב.

2. Tout le verset de la marge de B est en C (il faut probablement à la marge lire עד comme en C, et comme avaient G. et S.). — A la rigueur, דין pourrait se traduire ici par « châtiment, peine », comme dans le Talmud ; mais puisque G. le rend par « chagrin », λύπη, comme XXX, 21, 23 *b*, il faut se résigner à lui donner ce sens. — Le mot est tombé en S., ou a été supprimé par celui-ci.

2 *b*. Cf. VI, 10 : יש אוהב נהפך לשנא. — La leçon de C כנפש est attestée par VII, 21 : אהוב כנפש (voir plus loin). L'expression a été plutôt paraphrasée que traduite par G. (ἑταῖρος καὶ φίλος) et S. (רחמא דשרא איך נפשך). Ce dernier semble incompréhensible : « l'ami solide comme toi-même sera à toi » ; il me paraît vraisemblable que le mot לסנאא est tombé à cause de son analogie avec סנאא qui suivait. Il ne faut, au reste, pas trop presser, dans tout ce morceau, les termes de S., qui est extrêmement libre et semble n'avoir rien compris à l'hébreu.

3. M. Margoliouth restitue ainsi le texte de B. effacé ou troué : הוי רע שאמר ; cette restauration me paraît fautive, car nulle part dans ces chapitres, dont l'authenticité se reconnaît à vue d'œil, le ש *relatif* n'est employé[1]. — A la marge דיע doit être une faute pour ריע ; ici l'annotateur a suivi un autre exemplaire que C, qui a רַע. — Ces deux leçons révèlent l'embarras des copistes et l'incertitude de la Massora sur le sens de ce passage ; elles correspondent à

[1] M. Schechter, dans ses notes sur le fragment du British Museum (*Jewish Quart. Rev.*, XII, p. 270 et suiv.), que j'ai lu seulement après à l'impression de mon article, restitue ainsi le texte : ...הוי רֵעַ אָמַר « O ami, dis... ». Cette conjecture, qui peut se soutenir, est due surtout à une lecture incomplète que corrige notre ms.

deux interprétations également défendables. Si on lit רֵעַ, on traduira : « Malheur à l'*ami* qui dit : Pourquoi ai-je été créé? » Il s'agit de l'ami dont il vient d'être parlé et qui s'est transformé en ennemi. Avec רַע, comme en C, on obtient un sens meilleur : « Malheur au méchant qui peut dire... ». G. et S. ont lu tous les deux comme C. Mais G. nous fait entrevoir un texte préférable : ὦ πονηρὸν ἐνθύμημα, πόθεν ἐνεκυλίσθης (à corriger en ἐνεκτίσθης = L. *creata es*, voir Ryssel) : « O mauvaise pensée, pourquoi as-tu été créée? » Ce serait une parenthèse d'un mouvement élégant. M. Ryssel, avec apparence de raison, suppose que l'original portait יצר רע « mauvais penchant ». Il vaut mieux dire : רַע יצר « méchanceté du penchant », et יצר aura pu devenir יאמר. Il y aurait alors un jeu de mots sur יצר et נוצרה. Ainsi s'expliquerait peut-être S., qui a סנאא ובישא למנא אתבריו « L'ennemi et le méchant, pourquoi ont-ils été créés? » Il aurait lu רע וצר, au lieu de רע יצר. Inutile d'ajouter que nous n'attachons à ces hypothèses qu'une importance médiocre.

3 *b*. La leçon de B « engeance, rejeton » est mauvaise; peut-être le ms. porte-t-il, comme C, תרמית.

4. Si la première ligne de la marge contenait, comme l'indique le renvoi du texte, une variante de מרע, c'était une leçon empruntée à un autre ms., puisque C a la même que B. Ce pouvait être רע ou מה רע. — Le premier mot du texte peut se lire de deux façons : מֵרֵע « mauvais est l'ami » (cf. Prov., XVII, 4 ; Ps., XXII, 17), ou מַרֵע « combien est mauvais » (cf. XLII, 14 : מטוב רוע איש מטיב אשה « combien est meilleure la méchanceté de l'homme que la bonté de la femme »). G. a trouvé le moyen de le lire d'une troisième façon, qui est détestable : מֵרֵע, ou רֵעַ, d'où ἑταῖρος φίλου « l'ami de l'ami » (deviné par M. Ryssel). — La leçon de la fin de l'hémistiche est attestée par VI, 9 : יש אוהב חבר שלחן ולא ימצא ביום רעה « Il y a tel ami qui est compagnon de *table*, et qu'on ne trouve plus au jour du malheur » (l'idée est tout à fait semblable), et par S., qui parle également de *table*. Par conséquent, la variante marginale (= C), qui, à la rigueur, peut se justifier, est fautive. Mais G. est tout différent dans la forme : ἐν εὐφροσύνῃ ἥδεται « dans la joie se réjouit ». Aurait-il lu בטוב ישמח, ou בגיל ישמח, ou plutôt n'a-t-il pas voulu simplement rendre l'idée? — S. a קריב « proche », qui n'est qu'un à peu près et ne suppose pas une autre leçon.

5. Le verset de la marge est exactement C; seulement זד est une faute pour זר. — Le parallélisme exigerait plutôt טוב אוהב « bon est l'ami » (ainsi en S.) ; mais ce n'est pas obligatoire. — G. est extrêmement obscur : ἑταῖρος φίλῳ συμπονεῖ χάριν γαστρὸς « L'ami

souffre avec l'ami à cause du ventre ». M. Margoliouth suppose que les mots « à cause du ventre » veulent rendre נלחם pris dans le sens de « mangeant ». Si G. avait commis pareille erreur, il vaudrait mieux croire que συμπονεῖ est une faute pour συμπίνει « festoie avec ». Mais συμπονεῖ se comprend mieux par נחלה « souffrant », au lieu de נלחם. Pour χάριν γαστρὸς, j'adopterais volontiers la solution proposée par M. Ryssel : c'est une glose de 4 *a*, qui a pris la place des deux derniers mots de notre hémistiche.

4 *b*. Cf. Ps., XXXVIII, 12. Il semble bien qu'il faille lire en C מנוב, *lapsus* pour מנגב, *lapsus* lui-même pour מנגד.

5 *b*. ער est le synonyme de זר, dans le sens d'« ennemi » (= πολεμίου et non πολέμου); cf. XLVII, 7 *b*, ויתן בפלשתים ערים, où G. rend le dernier mot par τοὺς ὑπεναντίους « les adversaires ».

6. M. Margoliouth a eu raison de lire בקָרָב « dans le combat » ; c'est le sens exigé par le contexte. G. dit : ἐν τῇ ψυχῇ σου « dans ton âme ». On explique généralement cette traduction fautive par la lecture בקֶרֶב. Or, n'est-il pas curieux que précisément C ponctue de la même façon? Cela prouve que les Massorètes de l'Ecclésiastique n'ont pas toujours mieux compris que G. l'original. — S. (חשבח, ne loue pas) a pris le כ pour un ב, comme tout le monde l'a déjà observé. Si בקורבא « bientôt » n'est pas une faute pour בקרבא « dans le combat », c'est une nouvelle confusion : קרב pris pour קרוב.

6 *b*. S. traduit : « Ne le laisse pas dominer dans ta maison ». Il a lu בְּשֶׁלְּךָ « sur ce qui est à toi », au lieu de בשללך, en se souvenant de Genèse, XXXIX, 6 : ויעזב כל אשר לו ביד יוסף [1].

7. La leçon de B est assez ingénieuse et lie bien les deux hémistiches : « Tout conseilleur agite la main, mais certains conseilleurs ne visent qu'eux-mêmes » (לץ est une grossière faute de copiste). Cf. XII, 18, où il est dit du mauvais ami qui dans l'adversité demeure indifférent : ראש יניע והניף יד « Il remue la tête et agite la main. » Mais ce texte n'est attesté par aucune des deux versions. S. dit : כול מלוכא חזי « regarde tout conseiller », traduction fautive qui rappelle C. (Peut-être même le mot אמר est-il tout simplement tombé en S., dans ce cas S. serait exactement C.) G. semble s'écarter et de B et de C : πᾶς σύμβουλος ἐξαίρει βουλήν « Tout conseiller élève le conseil ». J'ignore comment a pu se produire cette variante.

7 *b*. Ni G. ni S. n'ont de pendant de דרך, peut-être parce qu'ils ne l'ont pas compris. Mais tandis que G. rend bien la pensée, S. traduit au hasard : « Mais il y a un conseil bien fait » !

[1] M. Schechter fait une conjecture analogue : בשל לך.

8 *c*. נפשך de la marge est peut-être une mauvaise lecture de נפשו comme en C. Cette leçon peut se justifier : « Il se considère lui-même », il pense à lui-même. Il faut sous-entendre alors : « disant ». Cette manière de parler est plus correcte que אל תחשיבך « ne te considère pas », « ne te compte pas », VII, 16. Inutile d'ajouter que le plus simple serait de sous-entendre la préposition ב : « il pense en lui-même ».

8 *d*. Sous-entendre : בגורל « par le sort », ce que G. ajoute, en effet. Mais celui-ci, comme S., diffère de notre texte en ce que : 1° au lieu de למה « pourquoi », il lit « de peur que » (דלמא ?) ; 2° au lieu du *kal* « tomber », il a le *hifil* « faire tomber » cf. Prov., I, 14 ; 3° au lieu de « sur lui », il a « sur toi ». La rencontre me paraît singulière. S., en outre, au lieu de « sort », dit un « mauvais dommage ». Edersheim suppose que l'original portait חבל « part », synonyme de « sort » (cf. Jos., XVII, 14), que S. aura confondu avec l'araméen חבלא « dommage ». On dit, en effet, חבלים נפלו לי, Ps., XVI, 6.

9. G. : « Et qu'il te dise : belle est ta voie » ; S. : « ...combien belle est ta voie » ! Il y avait probablement dans l'original מה טוב ou מטוב (cf. plus haut, vers. 4), qu'un copiste aura confondu avec להביט de *b*. Peut-être est-ce ainsi qu'était conçu B.

9 *b*. La variante est seulement orthographique. S., qui abrège, a également « ton malheur ». Mais G., qui suit l'hébreu fidèlement, dit à la fin : « ce qui t'arrivera » (τὸ συμβησόμενὸν σοι). Aurait-il cru à une erreur de son texte et remplacé « ton commencement » ראשך, par « ta fin » ?

10. Ici commence une proposition à laquelle sont subordonnés les versets suivants jusqu'à 13. En général, le premier hémistiche est régi par אל תועץ « ne consulte pas » de *a*, et le second par העלים סוד « cache ton secret » de *b*. Mais, comme, au fond, ces deux expressions sont équivalentes, à la fin l'auteur renonce à cette distinction factice. — Ce verset pose un problème des plus curieux. A première vue, on est tenté de lire le quatrième mot קמיך « tes ennemis » : « Ne prends pas conseil de tes ennemis », ce qui s'accorde bien avec le contexte : « et cache ton secret au jaloux ». C'est précisément ce qu'on lit en S. Mais le texte porte bien : חמיך « ton beau-père », et, circonstance aggravante, ce nom se dit du beau-père de la femme, du père du mari ! L'auteur, peu galant en général pour les femmes, ne s'adresse certainement pas à elles dans ce verset, et si peu hébraïsant qu'on le suppose, il n'a pu ignorer le sens précis de ce mot. Reste la ressource de corriger חמיך en קמיך. Le latin nous montre que ce n'est pas un *lapsus* du copiste de notre exemplaire, car il porte *cum*

socero tuo « avec ton beau-père » ! M. Herkenne[1] voyait dans ce mot inattendu ici une corruption de *osore tuo* « ton ennemi »; notre hébreu confirme le latin. C'est là un des exemples où le latin a corrigé le grec d'après l'hébreu ; j'en ai relevé dans les chapitres précédents un certain nombre. G. ne nous est d'aucune utilité, car ὑποβλεπομένου σε « celui qui te regarde avec méfiance » ne rappelle en rien ni חמיך, ni aucun mot graphiquement analogue.— Y avait-il dans l'original קמיך? C'est assez vraisemblable (Cf. Isaïe, XI, 13, où « jalousie » a pour pendant « hostilité », et le latin montre que la faute se trouvait déjà dans l'exemplaire de saint Jérôme.

11. Il s'agit bien ici d'une co-épouse, et non d'une femme d'un autre, comme le croit M. Ryssel, après Fritzsche. C'est le sens technique du mot dans la Bible et la législation rabbinique. — S., prenant par erreur la préposition אל pour la conjonction, a traduit à sa fantaisie le mot suivant : « de peur que tu ne commettes adultère avec elle » !

11*b*. M. Margoliouth voit en דר un adjectif dérivé de la racine syriaque דרר « combattre ». S. en disant סנאא « ennemi » fait penser à une lecture זר ou צר « ennemi », G., δειλοῦ « poltron » à גר[2]. La leçon de C est plus claire, mais ne rend pas compte des versions; en outre, elle suppose un à peu près, car לכד signifie « qui s'empare, qui tend un piège ». — Je n'oserais pas décider quelle devait être la forme originale. — S., conséquent avec son système, traduit « avec l'ennemi de peur que tu ne te battes ».

11 *c*. Le mot תתגר en C apparaît clairement, mais on voit sur le ms. que le copiste avait d'abord écrit un autre mot; c'est, d'ailleurs, la leçon de B. Elle n'en est pas moins fautive, à mon sens. M. Margoliouth prend ce mot pour un verbe, comme a fait le copiste de l'exemplaire d'où dérivent B et C : « ne conteste pas ». Mais ce serait le seul cas où l'auteur renoncerait à la construction littéraire qu'il a choisie et qui se continue ensuite. Le contexte exige ici un *nom*. C'est précisément un nom qu'a G. : « sur l'échange ». Même S. a reconnu le substantif : ועם תגרא על תאגורתיה « avec le marchand sur sa vente ». Il n'est donc pas douteux qu'il faut ici תגרה « marchandise », mot formé à l'imitation de תגרא en araméen. תגר « marchand » se lit XLII, 5*b*[3].

[1] *De Veteris latinæ Ecclesiastici capitibus I-XLIII.* Ce travail est très utile pour l'étude des diverses recensions du grec et des rapports de cette version avec le latin. Les restitutions de l'original sont, en général, peu heureuses.

[2] M. Schechter suppose aussi que S. viendrait de צר; quant à G., il aurait lu (לב) מרך.

[3] Voir notre Commentaire, *ad loc.* M. Schechter arrive à la même conclusion.

11 *d*. ומקונח de la marge est sûrement une faute pour ומקונה, qui est en C. — וממקנה de B, comme le dit M. Margoliouth, s'accorde avec S., qui a מזבננא « vendeur ».

11 *e*. Erreur analogue à celle de 11 *c* commise par B (à moins de lire תַּגְמוּל[1], lecture peu probable). — רע doit s'entendre dans le sens de רע עין « égoïste », que l'auteur emploie souvent.

11 *f*. M. Margoliouth lit טוב בַּשֵּׂר et traduit : « sur l'annonce de bonnes choses » (about the announcement of good tidings). C'est là, croyons-nous, un contre-sens : il faut lire בָּשָׂר. טוב בשר est synonyme de טוב עין, lui-même synonyme de טוב-לב, et doit se traduire par « charité », comme a compris G. (χρηστοηθείας) et S. (למעבד רחמא).

11 *g*. La version de C est probablement préférable à celle de B, ainsi conçue : « L'ouvrier de vanité » (« le travailleur inutile », dit M. Margoliouth). — G. porte : μετὰ ὀκνηροῦ περὶ παντὸς ἔργου : « avec le lent sur tout travail », texte qui ne paraît pas sûr. Le latin, au lieu de *lent*, a *operarius agrarius* « ouvrier des champs », qui vient probablement de οἰκέτῃ ἀργῷ de 11 *i*, comme l'a vu M. Herkenne. S. peut se ramener aussi bien à B qu'à C : ועם אגירא דמדגל בעבדה « et avec le mercenaire qui *trompe* dans son travail ». A la rigueur, טוא a pu lui faire penser à שקר « mensonge », dont il est souvent synonyme ; mais שכיר prête à la confusion avec שקר. Peut-être même S. a-t-il traduit librement.

11 *h*. Ici C a sûrement raison, sa leçon est attestée par G. : μισθίου ἐπετείου (et non ἐφεστίου), et par le latin : *cum operario annuali*. Par contre, περὶ συντελείας « sur l'achèvement » rappelle peu מוצא זרע ; tout au plus, מוצא, pris dans le sens d' « issue », a-t-il pu donner naissance à cette traduction. — L'hémistiche manque en S.

12. Nous avons déjà dit plus haut qu'il y avait certainement dans l'original עם « avec », et non אם (ou כי אם). Nos deux exemplaires B-C dérivent donc d'un exemplaire ayant déjà cette faute ; en B יש est un essai de correction. — G. ne semble pas avoir compris l'expression מכחד תמיד, empruntée à Prov., XXVIII, 14 : ἀλλ' ἢ μετὰ ἀνδρὸς εὐσεβοῦς ἐνδελέχιζε « mais avec un homme pieux demeure ferme ». Il a peut-être pris תמיד pour un verbe, ainsi qu'a fait S., qui a « demeure ». Pour εὐσεβοῦς, la Syro-Hexaplaris (עם גברא שפיר דחלתא « avec un homme beau de crainte) suggère la correction εὐλαβοῦς ; or, justement les LXX de Prov., XXVIII, 14, ont δι' εὐλάβειαν.

12 *c*. C a réuni deux leçons, אשר עם לבבו et אשר בלבבו.

[1] Lecture adoptée par M. Schechter.

12 *d*. Le copiste de C a commis ici deux fautes : au lieu de יכשל, il faut תכשל, comme en B, et au lieu de יעבד, יעכר, comme à la marge de B. Sa leçon est meilleure que celle de B et est confirmée par G., συναλγήσει. S., très libre, a bien compris la pensée : « Et s'il t'arrive du chagrin, il s'en chagrine lui-même. »

13. Le sens se devine : « Et même fais ce que conseille ton cœur, c'est le plus sûr pour toi. » — Le texte de C est très corrompu : au lieu de כך, il faut בך (כך aussi dans la marge de B), et avant ce mot il faut un verbe ; puis en *b*, אם doit être corrigé en אין. Les deux textes se corrigent et se complètent l'un l'autre ; l'original portait : וגם עצת לבב הבין בך כי אין לך אמון ממנו (ainsi G.). בך est attesté par le latin *tecum*. G. a lu הכין ou הקים. Impossible pour moi de rien tirer de S., qui n'a rien compris à ce verset.

14. שעיותיו, qui se trouve dans les deux textes, est incompréhensible, car il signifie « ses conversations, ses histoires » ; il a été tout probablement amené par le mot יגיד, qui précède, qu'un copiste aura pris dans le sens de « raconter ». L'auteur a visiblement, dans les versets 14-15, imité Prov., XVI, 9 : לב אדם יחשב דרכו וה' יכין צעדו. On attendrait donc ici דרכיו[1] ou ארחתיו. Cf. Jérémie, XLII, 3. Or, c'est précisément le mot qui se lit en S. Celui-ci, seulement, a lu יגיל « se réjouit », au lieu de יגיד, d'où נחדא (si נחדא n'est pas une faute pour נחוי). On pourra penser aussi à אחריתו ou à נהיות (cf. XLVIII, 25, הגיד נהיות ; XLII, 19, מחוה נהיות) ou à אותיותיו (cf. XLII, 18 *d*, et Isaïe, XLI, 23). — G. est inexplicable : ψυχὴ γὰρ ἀνδρὸς ἀπαγγέλλειν ἐνίοτε εἴωθεν « car l'âme de l'homme a coutume d'annoncer quelquefois ». Même si l'on adopte la leçon τὸ ἀληθὲς (= L : *vera*), on ne voit pas d'où vient le *quelquefois*. Serait-ce une retouche du traducteur, ou l'indice qu'il y avait dans l'original פעמיו « ses pas » (cf. Job, XXXI, 37), lu פעמים « quelquefois » ?

14 *b*. Au lieu de עץ, à la marge, que M. Margoliouth fait suivre d'un point d'interrogation, il faut טן, comme en C.

16 *b*. לפני de C est attesté par G. : πρὸ.

17. Les deux variantes de C représentent certainement l'original. תחבולות est pris ici comme dans les Proverbes dans le sens de *pensées*. Quant à עקר, on peut tout aussi bien le lire עֵקֶר « racine » que עִקֶּר « tronc ». G. a commis ici deux erreurs, qui ont mis à la torture l'esprit des commentateurs. Il a confondu עקר avec עקב « trace », d'où ἴχνος[2], et, comme l'a vu M. Margoliouth, תחבולות

[1] Ce serait une curieuse rencontre avec XLVI, 20, ויגד למלך דרכיו. Voir, à ce sujet, notre dernier article, *Revue*, t. XXXIX, p. 188.
[2] Même observation faite par M. Schechter.

avec תחליפות « rechange, changement », d'où ἀλλοιώσεως. — S. a passé tout le verset, qu'il n'a probablement pas compris.

17 *b*. C offre d'abord une variante qui n'est pas relevée en B, et comme la marge en offre une autre, c'est la preuve que l'annotateur de B consultait un autre ms., d'un type différent. — L'expression שכמים, pris dans le sens de « parts », quoique étrange, est attestée par le grec μέρη. (En G. ἀνατέλλει est une faute pour ἀναθάλλει; cf. XI, 20). שרביטים « sceptres » = « bâtons, branches », se justifierait mieux. En tout cas, יפריח de C est meilleur.

18 *b*. L'auteur s'est rappelé à propos que les Proverbes (XVIII, 21) disent la même chose de la *langue* : « La vie et la mort sont au pouvoir de la langue. » — משלח de C est une faute de copiste, entrée aussi dans le ms. qui a servi aux notes marginales de B[1] ; par contre, בם de ce texte doit être préféré à בה de B, qui est une erreur. — S. a de nouveau traduit à la diable tout le passage. Voici ce que deviennent chez lui les versets 17-18 : « Devant les hommes et devant toute chose (!). Le Seigneur a tout créé, le bien et le mal, la vie et la mort, et celui qui domine sa langue sera sauvé du mal. »

19. La phrase comporte deux sens : 1° il y a des sages qui le sont pour les autres, et qui sont sots pour eux-mêmes, dans leurs propres affaires ; 2° il y a des sages qui passent pour tels aux yeux des autres et qui se considèrent eux-mêmes comme des sots. C'est cette dernière explication que nous paraît recommander le contexte. — M. Margoliouth adopte la leçon de B et traduit : « And also redeemeth his own soul ». Je ne crois pas qu'il ait raison ; en tout cas. G. et S. ont lu נואל, que G. rend par « inutile » et S., exactement, par « sot ». Seulement S. ici encore bat la campagne : « Quiconque est sage à son sens est sot. »

20. C'est l'antithèse de 19*a* : « Il y a aussi des sages qui sont méprisés du public, et qui alors n'ont aucun plaisir. »

20*b*. מאכל תענוג ressemble à une double leçon (τροφὴ et τρύφη), d'autant plus qu'en G. il n'y a qu'un nom, τροφή. (Cf. XLIX, 5, לגוי נבל נכרי.) Mais le texte peut se comprendre comme nous l'avons traduit. D'ailleurs, plus loin, vers. 29, S. a la même expression : מאכלתא דתפניקא. Rien à tirer de S., qui parle de « gloire » et rend simplement l'idée.

22. C'est-à-dire : ne sert qu'à lui-même. — גויתו « son corps » est confirmé par le verset 25 de la marge de C. Il faut donc supposer qu'en G. στόματος « bouche » est une faute pour σώματος « corps ». Mais, d'une part, la leçon de G. rappelle étrangement

[1] Cf. Ecclésiaste, VIII, 8, où משלחת est mis en parallèle avec שלטון « pouvoir ».

l'Ecclésiaste, VI, 7 : כל עמל אדם לפיהו « Toute la peine de l'homme est pour sa bouche », et, d'autre part, חזוא אפוהי de S., comme le dit M. Herkenne, fait penser à une confusion entre אפיר, ou פניר, et פיר. Toutefois la présence du mot גויה aux versets suivants et la traduction de ce même terme, en S., par לנפשהון témoignent en faveur de notre leçon. C'est donc G. qu'il faut corriger d'après l'hébreu. — On n'a pas encore donné d'explication plausible du mot πιστοί qui se lit à la fin de G. et revient en 23 *b*, à la fin aussi.

23. G. n'a pas compris le verset, parce que, comme en 19, il a pris יחכם dans le sens d' « instruire » : « L'homme sage instruit son peuple ». — S., comme on l'a observé, a pris לעמו pour לעולם; d'où cette traduction : « Il y a un savant qui *en tout temps* est savant ».

23 *b*. בגויתם, naturellement, répond au même mot dans le verset précédent. Ce terme étrange rappelle l'araméen גושמא « corps », pris également dans le sens de « soi-même ». La langue a plus tard adopté עצם. Ici S. confirme le mot גויה, car il porte : « Et les fruits des sages sont *pour eux-mêmes* לנפשהון », traduction qui exclut בפיהם ou לפיהם. En G. le mot a disparu pour faire place à πιστοί.

25. L'ordre suivi par G. est mauvais, car le verset 24 ne peut se séparer du verset 26. Comme nous l'avons dit, le texte de B et de C, qui est aussi celui de G., est un hors-d'œuvre assez imprévu en cet endroit. Je sais bien qu'on l'expliquera par cette idée que l'auteur, en parlant de peuple, pensait naturellement à Israël ; mais si l'on observe que dans tous ces paragraphes les développements ont un caractère neutre, — peut-être même ce paragraphe décrit-il plutôt la vie politique ou municipale dans les pays grecs — la présence inattendue d'Israël paraîtra choquante. A cette impression s'ajoute la considération que ce verset ressemble étonnamment — Israël écarté — au même lieu commun exprimé en termes identiques au chapitre XLII.

Le texte de la marge de C, que nous avions deviné, en commentant ce dernier verset, convient bien mieux au contexte : Celui qui voue sa sagesse au public profite à celui-ci. Les hommes auxquels il a rendu service, il est vrai, n'ont qu'une vie éphémère, mais la renommée de ses bienfaits passera à la postérité ; car si le sage égoïste tire profit de sa science, celui qui est sage pour les autres héritera la gloire et *son nom sera immortel*. Le texte de G. proviendrait d'une recension ayant déjà la faute ישראל pour שם, et c'est de cette recension que dérivent B et C. — La marge, qui, à notre avis, représente le texte primitif, reprend à

dessein le mot גויה qui précède, et c'est pour la symétrie que ce mot revient avec שם (cf. plus haut, p. 10). Le texte est très corrompu, גויתהן est une faute pour גויתם, ou un mauvais déchiffrement de גויה חי « le corps du vivant »; quant au troisième mot, peu lisible, il peut être lu יסרמים ou כרמים, c'est un *lapsus calami* pour ימים avec dittographie de deux lettres du mot précédent. — Le verset manque en S.

26. Cf. Prov., III, 35. — G. a le mot « bénédiction », qui ne peut se défendre; mais S. confirme notre texte. — Au lieu de ויאשריהו, mieux vaudrait ויאשרוהו, comme l'exige le mot suivant, qui est au pluriel, et comme ont lu G. et S.

27. La variante de C בחמר est probablement une simple faute de copiste. Il ne peut s'agir de vin — comme le croit M. Taylor —; M. Schechter suppose que c'est une altération de בחסר « dans le manque ». On pourrait y voir חמר « matière » comme dans le néo-hébreu, ou חמד « chose désirable »; mais toutes ces explications ne seraient que des jeux d'esprit, puisque בחייך est confirmé par G. et S.

28. B = G., qui n'a pas de nom après et a lu aussi הכל, tandis que C — relevé à la marge — est comme S., qui a מאכולהא (mais qui supprime לכל).

28 *b*. Ici encore B = G., qui fait de « âme » le sujet du verbe. (En latin, il y a *omni animæ* = C) — S. בקליל « se contente de *peu* ». M. Ryssel suppose que ce mot est une faute pour כול. — Il est remarquable que le latin, qui est déjà d'accord avec C pour la construction de la phrase, a le pendant de זן, que paraissent n'avoir vu ni G. ni S. : *omne genus* est la traduction fautive de כל זן, pris pour un mot araméen (cf. XLIX, 8, זני מרכבה, traduit par S. : « les *espèces* du char). Nouvel exemple des corrections apportées par saint Jérôme à la Vetus Latina d'après l'hébreu, et d'après un texte semblable à B-C.

29. Il faut en C lire תזר comme à la marge de B; ce mot insolite est le synonyme de תשפך, qui suit; de « se disperser, se verser », on a passé à l'idée de « se jeter ». C'est ainsi que G. traduit exactement le deuxième verbe. Pour le premier, il le rend par ἀπληστεύου « être insatiable ». — S. : « Ne lui multiplie pas les mets délectables, et ne sois pas avide (littér. « que ton œil ne soit pas mauvais ») de beaucoup de mets ». Il semble avoir interverti les deux verbes. — תתחנג de C ne signifie pas « danser », mais est un verbe *syriaque*, qui s'emploie justement au *etpaal* avec le sens de *désirer*. — La version marginale de B est conforme à celle de C, mais avec des fautes de copiste.

30. יקנון de C est une faute pour יקנן.

30*b*. Corriger en C יגוע en יגיע ; והמזיע est de nouveau une étourderie de copiste.

31. La variante marginale provient d'un autre ms. que C, puisque celui-ci est identique à B. — Cf., pour l'idée et les termes, Prov., v, 23 : הוא ימות באין מוסר.

XL, **1**. לפני de B = S., et לפי de C = G. ; צרכו de B = G., mais peut s'accorder aussi avec S., qui dit : « avant que *tu* n'aies besoin de *lui* ». — La leçon de la marge רעה רועה est un nouvel exemple d'étourderie du copiste de C. — Pour le mot רעה, ou רעה, comme tout le monde s'accorde à n'en être pas choqué, je m'incline devant ce « consentement universel[1] » ; l'autorité de M. Bacher en cette matière est une raison pour moi de renoncer à mon explication de ce terme incongru. Je n'en dirai pas autant de celle de M. Smend, qui s'exprime ainsi au sujet de ריי : « Uebrigens ist ריי wohl nur Fehler für יקר. Schon die Orthographie macht das Wort verdächtig ». Serait-ce la présence du *yod* à la fin qui révélerait la leçon primitive יקר ? C'est une nouvelle règle de paléographie qu'il faut remercier l'éminent critique d'avoir découverte; elle fait partie vraisemblablement du même système qui lui permet de lire, par exemple, על כן לא סנורים לתשועתו, là où ceux qui ont quelque expérience des mss. hébreux lisent היש מספר לתשועתו.

Conclusions.

Comme on l'a vu par notre commentaire, le texte hébreu de ces chapitres, loin de s'expliquer par le grec ou le syriaque, qui, d'ailleurs, en ces passages de même qu'au ch. XXXVI, s'abandonne à tous les caprices de la fantaisie, sert, au contraire, à en dissiper souvent les obscurités et donne la clé de nombreuses erreurs commises par les traducteurs. Ces chapitres sont donc bien, sinon l'original pur, du moins une copie assez fidèle de l'original. J'en pourrais dire autant des ch. XXXV et XXXVI. Il ne m'en coûte aucunement d'en convenir. Mais, comme on le remarquera aussi, dans ces morceaux relativement authentiques, *jamais* n'apparaissent les rabbinismes déconcertants qui avaient tant choqué dans le chapitre final, dans les pages à doublets et, comme nous allions le montrer, dans maints passages du ms. A. En particulier, *jamais* ne se rencontre le ש *relatif*.

Ainsi, d'une part, de nombreux chapitres qui ne s'expliquent pas par les versions, mais qui, au contraire, les éclairent; de l'autre, des chapitres, avec ou sans doublets, supposant nécessaire-

[1] On n'explique pas pourquoi, si ce verbe était dans l'original, ni G., ni S., ni le traducteur araméen cité par le Talmud, ne l'ont pas rendu selon son sens ordinaire.

ment une retraduction en hébreu de ces versions; — dans les parties authentiques, affectation de purisme, rejet, en particulier, du ש *relatif;* dans celles qui portent la trace d'une retraduction, langue différente et rabbinismes récents. J'en conclus que le ms. B contient des éléments de provenances diverses, qu'en gros, il reste l'original, mais qu'en partie, l'archétype dont il provient a été *complété* par une retraduction des anciennes versions et corrigé parfois sous leur influence.

Une autre conclusion se dégage, à notre avis, de notre commentaire, c'est que le texte original a subi toute sorte d'altérations, et cela de très bonne heure. Nous l'avions déjà montré pour les ch. XXXIX-XLIX. Le traducteur syriaque n'avait pas toujours sous les yeux les mêmes leçons que G., et celui-ci travaillait sur un texte différent de l'hébreu actuel. Les corrections faites par saint Jérôme à la version grecque, et qui s'accordent avec le ms. C, prouvent que le type représenté par cet exemplaire hébreu existait déjà au IVe siècle, en Palestine.

De l'hébreu il existait, lors de la rédaction des notes marginales du ms. B, au moins trois exemplaires, de la même famille, mais offrant des divergences importantes. Cela nous explique que les citations que Saadia a faites du Ben Sira soient tantôt d'accord, tantôt en désaccord avec le ms. A. — A l'époque du Talmud, il existait des recensions de l'original contenant des versets, rédigés dans le style de l'auteur, qui ne se retrouvent ni dans les versions, ni dans nos fragments [1]; il y avait aussi une traduction libre araméenne enrichie de nombreuses additions [2]. Malheureusement avec les éléments dont nous disposons actuellement, il est difficile, sinon impossible, de classer ces différentes éditions, sauf en ce qui concerne B et C.

Voici maintenant une nouvelle forme de l'ouvrage, représentée par le ms. D.

Fragment D.

Le second feuillet, que nous appellerons D, est de petit format;

[1] Telle la citation de *Sanhédrin*, 100 *b*, que relève le glossateur de B et qu'il déclare n'avoir trouvée dans aucun exemplaire. (Voir notre édition, p. 24). — L'exemplaire de R. Eléazar (Amora palestinien du IIIe siècle) renfermait, entre autres (voir *Haguiga*, 13 *a*, et *Beréschit Rabba*, 8), un verset (III, 21) qui est en G. et en C et qui manque dans le ms. A, ainsi que dans la citation de Saadia. Il contenait, en outre, le verset suivant, qui est en A et dans Saadia, et qui manque en G et en S.

[2] Voir *Sanhédrin*, 100 *b*, et *Revue*, XXXV, p. 23. Une autre traduction araméenne nous est attestée par les citations de R. Eléazar. Tous ces ouvrages sont aujourd'hui perdus.

il mesure 0,143 de hauteur sur 0,100 de large et compte douze lignes seulement à la page.

Ce texte est une nouvelle variété des formes multiples qu'a prises avec le temps l'œuvre de Ben Sira : tandis, par exemple, que l'exemplaire connu en Babylonie à l'époque du Talmud renfermait quantité de versets ajoutés, le ms. dont provient notre feuillet supprime la plupart des couplets qui développent la même pensée et n'en garde que certains versets. Ce n'est pas un abrégé, puisque les phrases y sont conservées en entier : c'est une réduction par morceaux choisis. Ce feuillet correspond aux ch. VI, 18 à VII, 25. Il manque les versets suivants : VI, 20-27, 29-34, 36-37 *d*; VII, 3, 5, 6 *c*-16, 17²-19, 22. On verra que celui qui a procédé à ce travail ne s'en est pas mal acquitté, car il a obtenu, par ces suppressions, un morceau qui se tient suffisamment.

M. Schechter m'apprend qu'il vient de trouver, lui aussi, un fragment dont les pages n'ont que douze lignes et qui se distingue par des suppressions analogues. C'est vraisemblablement un autre lambeau du même exemplaire. Il renferme les versets suivants : IV, 23 *b*, 30-31 ; V, 4-7, 9-13; XXV, 8, 13, 17-24; XXVI, 1-2, 19 *a*.

Les ch. VI et VII faisant partie du fragment A édité par M. Schechter, il nous est possible d'instituer une comparaison entre les versets qui se correspondent. Cette confrontation nous montrera, ce que nous savions du reste, que le ms. A est altéré et parsemé de fautes grossières; mais, en même temps, que ms. complet et réduction constituent le même type se signalant par des incorrections notoires. C'est ce que nous montrerons dans le commentaire qui va suivre. Nous nous contenterons de signaler les variantes dans le commentaire.

Recto.

VI, 18, 19 תשיג חכמה ׳ כחורש וכקוצר
קרב אליה וקוה לרוב תבואתה
כי בעבודתה מעט תעבוד
28 [ו]למחר תאכל פריה ׳ כי
לאחור תמצא מנוחתה
35 ותהפך לך לתענוג. כל שיחה
חפוץ לשמוע ומשל בינה
VII, 1 אל יצאך. אל תעש רע
[ולא] ישיגך רע רחק מעון
4 [ויט] ממך. אל תבקש מא[כ]
[ממ]שלת וכן כמלך מושב
6 [כבוד] .אל תבקש להיות

Verso.

אם אין לך חיל להשבית זדון.
17 מאד מאד השפל גאות כי
20 תקות אנוש לרמה׃ אל תרע
עבד עובד אמת וכן שכיר
21 נותן נפשו. עבד משכיל
אהוב כנפש אל תמנע ממנו
23 חופש׃ בנים לך יסר
אותם ושא להם בנעוריהם.
24 בנים [1] לך נצור שאר[ם ואל]
25 תאר להם פנים. הוציא
[[2]] ויצא עסק ואל [גבר]
נכון זבדה. ואל ת[ ]

Traduction.

VI, 18. ...tu trouveras la sagesse.
19. Comme un laboureur et comme un moissonneur approche-toi d'elle
Et espère en l'abondance de ses produits ;
Car sa culture n'exige que peu de travail,
Et bientôt tu en mangeras les fruits.
28. Après, tu trouveras le repos qu'elle donne,
Et elle se changera pour toi en délices.
35. Désire entendre tout propos,
Et que les proverbes de sagesse ne t'échappent pas.
VII, 1. Ne fais pas le mal,
Et le mal ne t'atteindra pas ;
Éloigne-toi de l'iniquité,
Et elle s'écartera de toi.
4. Ne demande pas à Dieu le pouvoir, ni pareillement au roi un poste d'honneur.
6. Ne demande pas à devenir [fonctionnaire],
Si tu n'as pas la force de détruire l'insolence.
17. Extrêmement, extrêmement, humilie l'orgueil, car l'espoir de l'homme est le ver.
20. Ne fais pas de mal au serviteur qui sert avec fidélité,
Ni au mercenaire dévoué.
21. Aime comme toi-même l'esclave intelligent,
Et ne lui refuse pas la liberté.
23. As-tu des fils, corrige-les, et marie-les dans leur jeunesse.
24. As-tu des filles, garde leur corps et ne leur sois pas indulgent.
25. Fais sortir [ta fille], et le souci sortira.
Et donne-la à un homme intelligent.

[1] Le mot est surchargé ; il y avait dessous probablement בנות.
[2] Il y avait certainement בת, mais le mot a été gratté.

Commentaire.

VI, **18**. תשיג חכמה. Ces deux mots sont la fin du verset 18, comme le montrent G. et S. Ce verset manque dans le ms. A de Cambridge.

19. G. semble avoir lu לטוב au lieu de לרוב, d'où τοὺς ἀγαθοὺς καρποὺς αὐτῆς « ses bons fruits ». S. a רב, mais, au lieu d' « espère », il dit : « Tu récolteras » = תקצר ou תלקט. Cf., pour l'image, entre autres, Prov., III, 14; VIII, 19.

19 *c-d*. ומהר « et bientôt » convient mieux que ולמחר « et demain » (également en A) ; c'est, en tout cas, la leçon que supposent G. et S. — Ce verset confirme pleinement la conjecture que j'ai émise touchant la forme originale de LI, 27. Ce passage, on se le rappelle, est ainsi conçu :

ראו בעיניכם כי קטן הייתי ועמדתי (lis. ועמלתי) בה ומצאתיה רבים

« Voyez par vos yeux que j'ai été petit et y ai travaillé et l'ai trouvée. Vous nombreux... ». J'ai dit, en me fondant sur G. et S., que l'original devait être :

ראו בעיניכם כי מעט עמלתי בה ומצאתי בה הרבה (ומצאתיה רבה ou)

« Voyez par vos yeux que j'ai *peu* travaillé et en ai trouvé *beaucoup* ». L'erreur provient d'une traduction fautive du syriaque זעור, qui signifie à la fois *petit* et *peu*. Cette conclusion m'a fait traiter d'ignorant par certains savants : זעור, m'a-t-on dit, ne signifie pas *peu*. Or, ici, le texte hébreu porte מעט « peu », et ce mot, confirmé par G., est traduit par זעור en S. D'ailleurs, M. Rubens Duval m'écrit que je me suis trompé sur son observation, qui portait seulement sur כד זעור : il n'a jamais voulu contester que זעור signifie à la fois *petit* et *peu*. Mais ce n'est pas seulement sur ce point que me donne raison notre verset : il exprime justement l'idée que j'ai cru retrouver sous l'erreur du texte du chapitre final : « Il suffit de cultiver un peu la sagesse, pour en récolter de nombreux fruits. » Le rapprochement, je le vois maintenant, avait déjà été fait, d'ailleurs, par Fritzsche. La conclusion que j'ai tirée de ce passage, entre autres, reste donc entière, et je maintiens que ce chapitre final est une retraduction du syriaque. M. Bickell est arrivé, de son côté, à la même conclusion.

28. ונהפך de A, qui avait gêné M. Schechter, doit être corrigé d'après notre texte. — S. traduit librement : « Et à la fin, tu trouveras le repos et des délices, et tu te réjouiras dans sa fin. »

35. Dans le texte B, au lieu de שיחה, on emploie plutôt le mot

שיח. Peut-être faut-il lire שיח ה', d'où *divine* en G. (Peut-être est-ce plutôt G. qui a commis ici une erreur de ce genre, car S. n'a pas cet adjectif.) — G. et S. lisent משלי et supposent le verbe פלט.

VII, **1**. D n'a pas לך, qui choque en A. — Je ne sais pas pourquoi on voit ici la source du proverbe cité fréquemment comme venant de Ben Sira : טב לביש לא תעביד וביש לא ימטי לך « Ne fais pas de bien *au méchant*, et le mal ne t'arrivera. » C'est une tout autre pensée, qui est développée au ch. XII, v. 2 et suiv.

4. Il y a bien en D כמלך, qui est un grossier *lapsus calami* pour ממלך. — En S. מוהבתא « des dons » est une faute pour מותבא, comme on l'a déjà reconnu.

6. Le copiste a oublié un mot après להיות parce qu'il tournait la page.

17. G. et S. ont lu השפל נפשך, qui se comprend mieux : « humilie-toi ». Le latin dit *spiritum*, qui correspond exactement à השפל רוח des *Pirké Abot*, IV, 4, qui citent ce verset.

17*b*. S. a aussi לרמה. A a רמה conformément à Job, XXV, 6, et comme on lit dans *Pirké Abot*. G. ajoute le *feu*. A-t-il obéi à une préoccupation théologique, ou est-ce une interpolation chrétienne?

20. תרע est la leçon qu'avait restituée M. Schechter. באמרת avant עובד, qui avait fort embarrassé MM. Schechter et Taylor, doit être effacé ; c'est probablement une correction marginale de אמרת, qui suit ce mot : באמרת vaudrait mieux, en effet. — שוכר de A, doit être corrigé en שכיר comme en D.

21. A porte חבב au lieu de אהוב; c'est le verbe employé en S. — G. a lu תאהב נפשך « que ton âme aime » ; il n'a probablement pas compris l'expression « aimer comme l'âme », c'est-à-dire comme soi-même. Cf. XXXVII, 2, et le commentaire.

23. שא. S. interprète ce mot comme s'il signifiait « prends » et il ajoute « des femmes ». Cette interprétation est autorisée par Ezra, IX, 12. Il est peu vraisemblable que l'auteur ait voulu dire : « Sois leur indulgent », car il est loin de préconiser une éducation qui pécherait par la douceur. Voir ch. XXX ; cf. Prov., XIII, 24; XXIII, 13-14. — G. ici, au lieu de cette phrase, a le même verset qu'au ch. XXX, 12.

24. Il y avait certainement בנות au commencement comme en A, mais le mot a été effacé et remplacé par בנים « fils », peut-être parce que le copiste a été interloqué par les affixes *masculins* employés ensuite : שארם et אלידם. En A, effectivement, ces affixes masculins se rapportent à « filles ». — L'expression האיר פנים revient ch. XXXV, 9.

25. נכון גבר de A est donc un lapsus. חברה de A et זברה se ressemblent beaucoup. G. (δώρησαι) confirme זברה.

Cet abrégé du Ben Sira serait-il par hasard le livre que Saadia attribue à Éléazar b. Iraï, et dont il cite des versets qui justement sont tirés de l'Ecclésiastique? Rien ne permet pour l'instant de le supposer. Mais il est une observation qu'impose la comparaison de cet abrégé avec le texte de A. En celui-ci on trouve, à côté de versets frappés à la manière de Ben Sira et avec le même vocabulaire, des phrases entières qui sont traduites du syriaque ou présentent une syntaxe dont il n'y a pas trace dans les chapitres authentiques. Précisément dans les versets passés par l'abréviateur se trouvent des formes comme אל תחשיבך, pour אל תחשיב (ou נפשך) אותך ; אל תפילך, pour (ou נפשך) אל תפיל אותך. Dans notre fragment et dans le texte correspondant de A la langue est pure et conforme à celle des parties authentiques. Avant de tirer des conclusions de cette circonstance, nous attendrons la publication des autres fragments du ms. D trouvé par M. Schechter.

ISRAEL LÉVI.

P. S. — Je ne croyais pas si bien dire en exprimant l'espoir que le fac similé de mon feuillet servirait peut-être à faire découvrir de nouveaux morceaux de Sira. M. Elkan Adler, ayant vu chez moi ces deux pages, a recherché dans les ballots qu'il a achetés aux mêmes marchands les fragments offrant le même aspect : il a été assez heureux pour trouver deux feuillets d'un autre ms., contenant les ch. VII, 29-XII, 1, ce qui permet de combler la lacune du ms. A. Il a bien voulu me communiquer la copie de ce texte : dans tous ces quatre chapitres, *pas un exemple du* ש *relatif*.

NOTES CRITIQUES

SUR

LE TEXTE HÉBREU DE L'ECCLÉSIASTIQUE

1. III, 16 : כי מזיד בוזה אביו. M. Schechter renvoie, à propos de מזיד, à l'expression talmudique semblable, mais c'est à tort, car dans la langue post-biblique l'adjectif désigne celui qui pèche avec préméditation, et non le « blasphémateur », sens que doit avoir ce terme dans le passage, ainsi que l'ont compris G. et S. Je crois que H. est une faute de copiste pour מגדף ; le mot aura été abrégé en מגד', d'où מזיד.

2. *Ib.*, *b.* ומכעיס בוראו est évidemment une faute ; il faut le passif comme G. : κεκατηραμένος ὑπὸ κυρίου, et S. : וליט קדם בריה. D'après G. et S. l'original serait ומקלל מאת בראו מכעים אמו... « Celui-là est maudit par son Créateur qui irrite sa mère. » Il est vrai que le parallélisme exigerait plutôt ici ומקלל את ב' « Celui-là maudit son Créateur qui... ».

3. *Ib.*, 17 *b.* G. : καὶ ὑπὸ ἀνθρώπου δεκτοῦ ἀγαπηθήσῃ... ; S. : ומן גברא דיהב מודהבתא. H. rend cette dernière version par ותאהב מנותן מחנות. Peut-être G. avait-il sous les yeux איש חן et S. a-t-il lu [מ]תן איש, comme Prov., XIX, 6, וכל הרע לאיש מתן. Cf. Prov., X, 24, יתן, trad. dans les LXX par δεκτή = חן.

4. *Ib.*, 26. ואוהב טובות ינהג בהם, copié de S. : ומן דרחם טבתא בהין נדרוך. La leçon de G., qui est différente, n'est pas non plus satisfaisante : καὶ ὁ ἀγαπῶν κίνδυνον ἐν αὐτῷ ἐμπεσεῖται. Si nous tenons compte de la variante ἀπολεῖται, l'hébreu s'explique peut-être par une variante de ילך provenant de יכלה (cf. Job, VII, 6, ויכלו, LXX : ἀπόλωλε, *ib.*, IX, 22, מכלה ἀπολλύει).

5. *Ib.*, 31. H. : יקראנו בדרכיו, a copié S. : עתיד באורחה. Quant à

la traduction de עתיד par יקראנו, voici comment je m'en rends compte : H. aura pris le mot syriaque dans le sens talmudique (comme לעתיד לבוא, cf. Levy, *Chald. Wörterb.*, II, p. 249 s.) : « Cela sera sûrement sur son chemin ». La phrase signifiait donc pour lui : « Celui qui fait du bien le rencontre sur son chemin » (cf. Gen., XLII, 38 : וקראהו אסון בדרך). — La variante de G. : μέμνηται se ramène peut-être à יכין — יבין.

6. IV, 7. ולשלטון עוד הכאתם ראש vient de S. : ולשליטנא דמדינתא; il faut donc corriger עוד en עיר, comme l'a vu M. Schechter.

7. *Ib.*, 15. ומאזין לי ייחן בחדרי מבית. A mon sens, בית appartient au verset 14*b*, où S. a : ובית משרה רחם אלהא. Au lieu de la leçon incompréhensible du texte : ואלהו במא ויהא, il faudrait ואלהים יאהב ביתו.

8. *Ib.*, 23. אל תמנע דבר בעולם. S. : בעדנה (cf. Schechter et Taylor, *ad loc.*). L'original portait certainement בעתו ; une copie בע', d'où בעולם. De même, peut-être, VI, 16 : צרור החיים est pour צרי (צר') = G. : φάρμακον, S. : סמא.

9. V, 7 *a*. ואל תתעבר מיום אל יום. L'original avait probablement ואל תתעכב. Notre leçon est une faute pour ואל תתעכר (cf. Schechter), qui vient de S. : ולא תתעכר.

10. *Ib.*, 10. La leçon de H. est confirmée par G. et S. Je crois cependant qu'au lieu de ואחד ידי דברך, il y avait dans l'original : ואחַר « Pense d'abord, et *ensuite* parle. » Cf. Job, XVIII, 2, תבינו ואחר נדבר.

11. VI, 2. אל תפול ביד נפשך ותעבה חילך עליך. A mon avis, le deuxième hémistiche, si étrange, vient de S. : תבעא איך תורא חילך. H. avait écrit תבעה (cf. Taylor, *ad loc.*), ce qu'un copiste aura transcrit תעבה. Pour donner un sens au mot, il aura pris עליך au verset suivant, qui commence par עליך, d'où תעֵבה חילך עליך. « Ta fortune te sera en horreur. »

12. *Ib.*, 22 *a*. G : σοφία γὰρ κατὰ τὸ ὄνομα αὐτῆς ἐστί καὶ οὐ πολλοῖς ἐστὶ φανερά. — H. : כי המוסר כשמה כן הוא, qui vient de S. : יולפנה (cf. Taylor *ad loc.*). Peut-être y avait-il dans l'original, תוכחה, qui aura été corrompu en החכמה (σοφία).

13. *Ib.*, 33. G. : ἐὰν ἀγαπήσῃς ἀκούειν « Si tu aimes écouter. » S. : אן תצבא למשמע « Si tu veux écouter. » H. suit S. : אם תרבא לשמע « Si tu veux écouter. » La variante se ramène à תאהב־ תאבה. Un accident analogue est arrivé à, II Sam., VII, 18 (I Chr., XVII, 16) הביאתני, où les LXX ont ἠγάπηκάς με = אהבתני [1].

[1] Peut-être le texte primitif était-il רצה (LXX ἀγαπᾶν, II Chr., XXIX, 17), ou חפץ (Esther, VI, 9, LXX).

14. *Ib.*, 36. G. : ἐὰν ἴδῃς συνετόν « Si tu vois un homme intelligent. » Pareillement S. : וחזי מנו חכים. Par contre, H. porte : ראה מה יבין « Vois ce qu'il comprend. » C'est probablement S. qui est cause de ce non-sens : H. aura lu מנא = מה « quoi », au lieu de מנו = מי « qui ». Cf. XIII, 23 *c* : דל דובר מי זה יאמרו, où S. a מנא. Là, peut-être H. a-t-il suivi G. : τίς οὗτος. De même v, 4 : ומה יעשה לי מארמה « Et qu'est-ce qui me sera fait, rien ? », où M. Schechter propose de lire מי. Mais là מה est imité de G. : τί μοι ἐγένετο « Que m'arrivera-t-il ? » — מארמה = מדם de S. — A ce propos, il faut noter XII, 13, où מה est effacé et remplacé par מי (M. Schechter propose la correction ממי). Le texte est conforme à G. : τίς ἐλεήσει et à S. : מנו גר נרחם. Au reste, à mon avis, מי est l'original, non pas dans le sens de *qui*, mais comme simple particule interrogative (cf. Gesenius-Buhl, 12e édit., 416 *b* ; Levy, III, 95 ; cf. aussi mes *Markus-Studien*, p. 56 et suiv. ; *Proverbia-Studien*, p. 42, note *d*).

15. VII, 1. אל תעש לך רעה « Ne te fais pas de mal, et il ne t'arrivera pas de mal. » לך « te » est étrange ; il ne se trouve, d'ailleurs ni en G. ni en S. Nous lisons אל תעש כל רע « Ne fais aucun mal. » Reste, il est vrai, cette difficulté que G. ni S. n'ont ce כל non plus.

16. *Ib.*, 3. L'hébreu est incompréhensible : אל תדע חדושי על אח פן תקצרהו שבעתים. S. porte : ולא תזרוע על כרבא דחטיתא « Ne sème pas sur le sillon du péché » ; pareillement G. : μὴ σπεῖρε ἐπ' αὔλακας ἀδικίας. Les explications de M. Schechter ne me satisfont pas. Je propose de corriger ainsi notre texte : אל תזרע על שדות חטא.

17. *Ib.*, 8. אל תקשור לשנורת חט ; S. : לא תתנא למחטא חטהא. H. a probablement retraduit simplement G. : καταδεσμεύσῃς. Cf. II Rois, XII, 20, ויקשרו קשר, LXX : ἔδησαν πάντα δεσμόν, peut-être de תקשה (sc. ערף, cf. I Sam., XXV, 3 : קשה ורע מעלליהם).

18. *Ib.*, 6. Il est dit, dans ce passage, qu'il ne faut pas ambitionner les fonctions... de peur d'avoir peur des grands. A quoi G. et S. ajoutent : et que tu n'exposes ton intégrité à une tache ou au danger. G. καὶ θήσεις σκάνδαλον ; S. : ותעבד מומא. Or, H. a ici : ונתונה בצע « gain ». Aurait-il lu en S. ממונא « argent » pour מומא ? L'original devait porter דפי. Cf. Ps., L, 20, תתן דפי, LXX : ἐτίθεις σκάνδαλον. M. Israël Lévi m'informe que M. Félix Perles a déjà (*Revue*, XXXV, 52) fait cette conjecture.

19. *Ib.*, 15. אל תאיץ בצבא. D'après G. : μὴ μισήσῃς, il faut probablement corriger en אל תקוץ.

20. *Ib.*, 14 et 16. Il faut transposer ainsi les hémistiches

14 *a* אל תכוד בעדת שרים	16 *a* ואל תחשיבך במתי עם
14 *b* אל תשנה דבר בתפלה	16 *b* זכור עכרון לא יתעבר

21. XII, 9. בטובת איש גם שונא ריע « Dans le bonheur de l'homme même l'ennemi devient ami. » S. a « l'ennemi est dans le chagrin » ; pareillement G. : ἐν λύπῃ. Il y a ici probablement une confusion entre רַע et רֵעַ (cf. Prov., XXV, 20 על לב רע, LXX : καρδίαν λυπεῖ = יריע, leçon qui ici conviendrait mieux aussi).

22. *Ib.*, 11 *b*. להתירא ממנו, d'après S. : למדחל מנה. G. : καὶ φυλάξαι ἀπ'αὐτοῦ. L'original portait peut-être לגור, lu לטור par G.

23. *Ib.*, 12 *b*. למה יהדפך, d'après S. : דלא נתהפך ; יהדפך serait pour יהפך ; mais peut-être l'hébreu se ramène-t-il au G. ἀνατρέψας. Cf. Prov., X, 3, והות רשעים יהדף, LXX : ζωὴν ἀσεβῶν ἀνατρέψει.

24. *Ib.*, 16 *b*. מהמרות עמוקת. S. : מהרעא תרעיתא עמיקתא ; G. : ἀνατρέψαι σε εἰς βόθρον. H. semble avoir tenu compte des deux versions. Les divergences proviennent peut-être de la lecture du même mot : lu שיחות par S., et שוחות par G. ; cf. Prov., XXII, 14, שוחה עמוקה, LXX : βόθρος βαθύς.

25. *Ib.*, 13. וכל הקרב. S. : הכנא אף כל, = וכן כל ; mais G. : καὶ πάντας = H.

26. *Ib.*, 17. יחפש עקב, voir Schechter et Taylor sur ce passage. Je crois que חפש répond ici à S. נבעא (peut-être יחפץ) et que devant עקב il faut ajouter עקר, comme il ya en S., למעקרו.

27. XIII, 3. עשיר יענה הוא יתנוה. G. : καὶ αὐτὸς προσενεβριμήσατο. Le verbe se ramène à יתגער (S. מהמא), ou à זעם (Aquilas a, Ps., VII, 12, ce verbe pour זעם). Il se peut que l'hébreu יתנוה ne soit qu'une altération graphique de יתגער (יתנ' — יתג').

28. *Ib.*, 4. אם תכשר לו. G. : ἐὰν χρησιμεύσῃς ; S. : כשיר. H. vient de S. Dans l'original il y avait probablement תצלח ; cf. Ezéch., XV, 4, היצלח למלאכה, LXX : μὴ χρήσιμον ἔσται.

29. *Ib.*, *b*. תכרע ; G. : ὑστερήσῃς ; S. תתמסכן. Peut-être faut-il lire תרעב.

30. *Ib.*, 9. קרב נדיב היה רחוק ; S. : מתקרב לך עתירא... ; G. : προσκαλεσαμένου σε δυνάστου. G. avait donc קרא. H. vient de S. — Cependant וכדי כן paraît emprunté à G. : τόσῳ μᾶλλον, tandis que S. a ובכל זבן. La variante se ramène probablement à עדן — עוד.

31. *Ib.*, 12. אכזרי יתן מושל. Voir Schechter *ad loc.* Il faut sans doute lire ידון ; cf. S. : מתפרע פורענא.

32. *Ib.*, 16. מין כל בשר אצלו; G. : πᾶσα σάρξ κατὰ γένος αὐτῆς = כל בשר אצל מינו; S. : מן כל בסר לוהה = מן כל בשר אצלו.

33. *Ib.*, 22 *a*. עשיר מדבר, d'après S. : עתירא ממללא; par contre, G. a : πλουσίου σφαλέντος. Peut-être la variante doit-elle ainsi s'expliquer : יפל, ימל', ימלל. Il est caractéristique pour la méthode de travail de H que, 22 *a*, il suit S., tandis que, 22 *b*, il suit G.

34. *Ib.*, 24. G. : ἐν στόμασιν ἀσεβοῦς. H. a bien reconnu l'erreur de G. ; aussi met-il על פי זדון (S. : על גנב חטהא). Voir quelque chose d'analogue en 26 : G. : διαλογισμοὶ μετὰ κόπου, où H. correspond sans doute à l'original : מחשבת עמל.

35. *Ib.*, 26. G. : εὕρεσις παραβολῶν; H. : רשיג ושיח. Il y avait peut-être dans l'original : ומוצא שיח « source » ; G. aura mal compris le premier mot, le prenant pour l'infinitif מצא (cf. Aquil., Ps., XXXII, 6 : מָצֹא εὕρεσις).

36. XIV, 1. G. : καὶ οὐ κατενύγη ἐν λύπῃ ἁμαρτίας; S. ולא אתכסי דינא מן עינוהי. Si nous étions fondé, en nous appuyant sur XXX, 23, où דין = דון « chagrin », à croire que Sira a bien employé ce mot, les divergences de G. et S. s'expliqueraient facilement : G. aurait bien lu, et S. aurait pris le mot pour דין « jugement ». (ἁμαρτίας se ramène à עון « iniquité », lu par S. עיניו « ses yeux », cf. Edersheim, *ad loc.*). — Quant à H. : אבה עליו דין לבו, nous ne savons comment l'expliquer. Serait-ce une faute pour עבה « envelopper » ? (Voir les Dictionnaires aux mots עוב, עבב, עבה). Cela répondrait assez bien à אתכסי de S. (Voir encore Levy, *Neuhebr. Woëterb.*, III, 609 *a*).

37. *Ib.*, 11. ולאל ידך הדשן; G. : καὶ προσφορὰς κυρίῳ ἀξίως πρόσαγε. Peut-être faut-il lire ולאל כדי הדשן.

38. *Ib.*, 16. G. : δὸς καὶ λάβε; pareillement S. : הב וסב; par contre, H. הן לאח. Il faut probablement lire לקח au lieu de לאח. Cf. Prov., XX, 16, לקח בגדו.

39. *Ib.*, 17. G. : πᾶσα σὰρξ ὡς ἱμάτιον παλαιοῦται, ἡ γὰρ διαθήκη ἀπ'αἰῶνος; d'après cela en H. : כל הבשר כבגד יבלה וחוק עולם גוע יגועו; par contre, en S. : דכלהון בנינשא מכלא כלין ודרי דעלמא. Les variantes s'expliquent peut-être de la façon suivante : l'original portait כל' יכלה [1], et le premier mot a été lu כלבוש par G., et כלה par S. — Au lieu de חוק il y avait בריה, lu par S. בריות.

40. *Ib.*, 18 *a*. כפרח עלה על עץ, d'après G. : ὡς φύλλον θάλλον, et S. : איך טרפא. Il faudrait : כעֲלה פרח על עץ.

[1] Sur et כלה et בלה παλαιοῦται G., cf. mes *Markus-Studien*, p. 6, note 2; cf. aussi *Berakhot*, 7 *b*.

41. xv, 9. לא נאמר תהלה בפי רשע; G. : οὐχ ὡραῖος αἶνος. Il faut donc en H. : לא נאוה (נאמר, נא'). S. a le même mot : יאיא. Par contre, au lieu de תהלה, il a חכמתא. Peut-être l'original portait-il רנה = G., lu בינה par S.

42. *Ib.*, 10. ומשל בה ילמדנה. Ce non-sens est copié littéralement de S. : ודשליט בה נאלפיה. Au contraire, G. porte : καὶ ὁ κύριος εὐοδώσει αὐτόν Peut-être G. a-t-il lu ואדני et S. ואדונה. N'y avait-il pas dans l'original ומשל ברוחו (cf. Prov., xvi, 32), d'où בר' — בה ?

43. *Ib.*, 19. עיני אֶל יראו מעשיו; suivant G., il faut lire : עיניו אֶל יראיו.

44. xvi, 11 *c.* ועל רשעים יגיה רגזו. M. Schechter compare v, 6, ינוח רגזו. Toutefois G. : ἐχχέων ὀργήν, semble exiger יגיח; cf. Job, xl, 23, כי יגיח ירדן אל פיו.

45. *Ib.*, 17 *c.* בקצות רוחות כל בני אדם; pareillement S. : בינת רוחתא דכלהון בנינשא, tandis que G. a : ἐν ἀμετρήτῳ κτίσει. La variante vient peut-être de la leçon בכל רוחות הא', הא' = הארץ en G., et האדם en S.

46. *Ib.*, 23. G. : καὶ ἀνὴρ ἄφρων καὶ πλανώμενος διανοεῖται μωρά ; S. : וגברא עולא נתרעא הכנא. Peut-être כסלה = G., כאֵלה = S. H. : וגבר עתה = G., mais il faudrait lire תועה.

H.-P. Chajes.

LES

ATTITUDES OBSTÉTRICALES CHEZ LES HÉBREUX

D'APRÈS LA BIBLE ET LE TALMUD

Au cours d'un travail paru dans la *Revue d'obstétrique et de gynécologie*[1], nous avons été amené à nous poser la question suivante : Quelle était la *position* que les femmes des Hébreux avaient coutume de prendre pendant la parturition?

Cette question, restée alors sans réponse, mais que nous désirons reprendre ici même, est d'autant plus légitime qu'il n'y a aucune raison, expérimentale ou autre, pour admettre une *attitude* obstétricale *naturelle*, c'est-à-dire *instinctive*, comme cela existe pour la plupart des autres actes physiologiques ; ou, en d'autres termes, il n'est pas rationnel d'admettre que, dans l'accouchement, il y a une *position unique* qui, lorsque la coutume, l'habitude ou la prescription ne s'y opposent pas, est *toujours* choisie *instinctivement* par la patiente.

Bien au contraire, l'instinct, sous ce rapport, n'est ni un guide sûr, ni un conseiller infaillible. Les expériences de Rigby[2], de White[3], de Nœgele, de Hohl[4], de Cohen[5], et de Schutz, entreprises à ce sujet, ont donné des résultats tellement discordants et variés, qu'il ne peut plus rester de doute à cet égard.

D'autre part, la multiplicité des attitudes qui ont existé et qui existent encore chez tous les peuples, comme nous l'avons signalé

[1] *Des attitudes obst. anc. et modernes, au point de vue mécanique*, *Revue d'obst.* Paris, 1899, p. 309.

[2] Rigby, in *Med. Times and Gaz.*, 1837, 3 oct.

[3] White, *Treatise on the management of pregnant and lying women*, 1773.

[4] Hohl, *Lehrbuch der Geburt*, Leipzig, 1862, p. 444.

[5] Cohen, *Verhand. der Gesellsch. f. Geburth.*, Berlin, t. IV, p. 37.

dans le travail auquel nous faisons allusion plus haut et les considérations mécaniques que nous y avons développées s'opposent également à l'existence de toute attitude physiologique en obstétrique.

D'ailleurs, la raison en est bien simple : aucune position ne peut être, comme l'ont déjà soutenu, avec Ploss[1], Legros[2], nombre d'auteurs, également efficace depuis le début jusqu'à la fin de l'accouchement.

Aussi, pour admettre l'usage de telle ou telle attitude obstétricale, suivant les siècles, chez les Hébreux, il faut, puisque cela est impossible *a priori*, consulter les passages bibliques ou talmudiques qui ont trait à l'accouchement. Ces textes, encore qu'ils soient peu nombreux, nous paraissent suffisants pour résoudre le problème. Aussi, allons-nous les passer en revue avec tous les développements qu'ils peuvent comporter.

Mais, dans cette étude, les considérations obstétricales, si importantes qu'elles soient en la matière, tiendront peu de place ; les discussions exégétiques des commentateurs, au contraire, seront reproduites avec fidélité et examinées avec soin. D'ailleurs, c'est surtout à ce dernier titre que nous avons recours à cette tribune, où la libre discussion exégétique, qui a déjà si puissamment contribué à éclaircir le passé du peuple hébreu, a toujours été accueillie avec empressement.

« Medica ars cum gente humana videtur orta » dit Israels[3]. Siebold, sans aller si loin pour la médecine en général, affirme pourtant que l'obstétrique est aussi ancienne que l'humanité[4]. Quoi qu'il en soit, les Hébreux paraissent réellement avoir possédé, dès la plus haute antiquité, toutes les connaissances obstétricales que l'*observation* attentive et même réfléchie peut faire acquérir. Nous n'en voulons pour preuve que ceci : L'auteur divin, en racontant l'étonnement de Sara à l'annonce de sa future grossesse, prend soin d'ajouter : חדל להיות לשרה ארח כנשים[5], c'est-à-dire que le scepticisme de Sara ne résultait pas tant du fait qu'elle et son mari étaient vieux[6], mais bien de ce qu'elle savait que la stérilité après la ménopause est une loi naturelle et immuable.

L'*assistance* obstétricale paraît aussi avoir existé chez les Hé-

[1] Ploss, *Ueber Lage und Stellung der Frau*, Leipzig, 1873.
[2] Legros, *Gazette des Hôpitaux*, Paris, 1864, p. 299.
[3] A. H. Israels, *Testamen historico-medicum*, Groningue, 1845, p. 2.
[4] Siebold, *Versuch einer Geschichte der Obstetricie*, Leipzig, 1870, t. I.
[5] Genèse, XVIII, 11.
[6] Genèse, *ibid.*

breux à l'époque la plus reculée de leur histoire, puisque Rachel est déjà assistée d'une accoucheuse qui l'exhorte, en lui disant : « Ne crains pas, car celui-ci est aussi un fils [1] ».

Mais nous avons hâte de revenir à la question qui nous préoccupe ici. La première indication précise relative à notre problème se trouve dans une conversation de Rachel avec Jacob. Cette malheureuse femme stérile, qui a si énergiquement réclamé la maternité à son mari [2], se résigne finalement à avoir recours à un usage qui est encore de nos jours répandu chez beaucoup de peuples primitifs. Ainsi, au Vieux-Calabar, les femmes stériles chargent leurs servantes de leur donner une progéniture; elles adoptent ensuite ces enfants et les considèrent absolument comme étant de leur famille [3]. Et voici comment l'auteur relate la résolution résignée de Rachel. Elle dit : « Voici ma servante Bilha, approche-toi d'elle ; *elle enfantera sur mes genoux* et par elle aussi j'aurai un enfant [4] ». Ces mots « elle enfantera sur mes genoux » n'auraient pas de sens, si nous ne connaissions certaines coutumes obstétricales usitées, même de nos jours, chez beaucoup de peuples, qui les expliquent très naturellement. Ces coutumes, nous allons en citer quelques exemples :

Les femmes mongoles accouchent *assises* sur les *genoux* de leurs maris. Les femmes kalmoukes ont aussi la coutume, surtout dans les couches un peu laborieuses, de s'asseoir sur les genoux d'un homme très vigoureux assis, lui-même, par terre. Pendant le travail, il presse le ventre de la parturiente et le frotte de haut en bas. Au Pérou, les femmes accouchent volontiers sur les genoux de leurs maris [5].

Les Finnoises aussi, accouchent sur les genoux d'une personne apparentée, et il en est de même des Esthonniennes. Enfin, cet usage était assez répandu en Hollande, vers la fin du dernier siècle [6].

Il ne serait donc pas étonnant que cette même coutume eût existé aussi, à côté d'autres mœurs obstétricales, chez les anciens Hébreux, car seul cet usage peut expliquer clairement la locution : enfanter sur les genoux d'un autre. Et ce qui rend cette hypothèse plus plausible, c'est que Job dit : « Que ne suis-je mort dans le sein de ma mère ! Au sortir de ses flancs, que

[1] Genèse, xxxv, 17.
[2] Genèse, xxx, 1
[3] Engelmann, *La Pratique des accouchements chez les peuples primitifs*, trad. Rodet, Paris. 1886, p. 2.
[4] Genèse, *loc. cit*
[5] Wittkowski, *Hist. des acc. chez tous les peuples*, Paris.
[6] Schröder, *Manuel d'accouchement*, trad. Charpentier, Paris, 1875.

n'ai-je expiré! Pourquoi des *genoux se sont-ils présentés à moi*[1] ? Or, d'après ce tableau où il dépeint si fidèlement comment la mort guette habituellement le fruit de la conception dans la matrice d'abord, dans les parties génitales pendant l'expulsion, ensuite, les genoux semblent jouer un rôle très important aussitôt après le ventre. Et il ne s'agit pas ici des genoux de la mère, car, obstétricalement, le mot « se sont présentés à moi » ne peut s'appliquer à ceux-là en aucune façon. En effet, quelle que soit son attitude, la mère ne peut pas recevoir son enfant sur ses genoux pendant l'expulsion. Au contraire, si c'est sur les genoux d'une autre personne que l'accouchement a lieu, le texte devient d'une clarté lumineuse.

L'existence de cette coutume explique aussi ce verset : « De même les enfants de Makhir, fils de Manassé, naquirent sur les genoux de Joseph[2] », où l'expression « sur les genoux » est ici prise visiblement au figuré.

Mais le passage capital où la Bible indique nettement l'attitude que les femmes hébreues prenaient pendant l'accouchement est assurément celui-ci : וראיתן על האבנים « Vous regarderez sur les pierres[3]. » En effet, à la simple lecture, on voit que על האבנים désigne *quelque chose* qui servait pour l'accouchement. Par conséquent, si l'on connaît la *chose* exprimée par אבנים, on connaîtra forcément l'*attitude* de la patiente qui avait l'habitude d'y avoir recours.

Malheureusement les controverses au sujet de אבנים sont nombreuses et il faut que nous les passions d'abord en revue, avant d'en venir à une conclusion quelconque.

« Veteres interpretes Græci ac Latini, dit Triller, sensum quidem hujus ipsius loci absconditum generatim probe perviderunt; hanc ipsam autem vocem subobscuram, duali numero propositam, האבנים, tanquam præruptum quemdam scopulum, aut rupem acutam nimis, et inaccessam, relinquerunt plane inactum et inexploratum[4]. » Et, en effet, les Septante traduisent les mots : וראיתן על האבנים par un à peu près : καὶ ὅστι πρὸς τῷ τίκτειν, et la Vulgate rend tout le passage : והיה בילדכן את העבריות וראיתן על האבנים, par : « Quando obstetricabitis Hebræas, et *partus tempus* advenerit ».

On voit que, d'après ces traductions, les mots על האבנים s'évanouissent, pour ainsi dire, en tant que désignation d'un *objet*

[1] Job, III, 11-12.
[2] Genèse, L, 23.
[3] Exode, I, 16.
[4] Triller, *Clinotechnia antiquaria*, Francf. et Leipzig, 1774, p. 225.

quelconque. Aussi, n'y a-t-il pas lieu d'en tenir compte : ces interprètes paraissent visiblement avoir cherché à tourner la difficulté.

Le Talmud n'a pas tenu beaucoup non plus à éclaircir ce point obscur. En effet, l'explication que R. Hanan donne, en disant : מאי אבנים א"ר חנן סימן גדול מסר להן בשעה שכורעת לילד ירכותיה מצטננות כאבנים « Il leur livra un signe important, en leur disant : Lorsque la femme s'accroupit pour enfanter, ses flancs se refroidissent *comme des pierres* [1] », cette explication n'en est pas une, en réalité, puisqu'elle se borne à faire de « pierres » une expression métaphorique.

Mais il n'en est pas de même des anciens commentateurs juifs ; ceux-là, au contraire, ont abordé hardiment la difficulté en cherchant à donner une traduction du mot אבנים lui-même.

Le Targoum Onkelos traduit le mot par מתברא, équivalent araméen de l'hébreu משבר ; même interprétation chez Saadia et Raschi, lequel ajoute que c'est le siège de l'accouchée. Il résulte donc de cette triple traduction concordante que : 1° אבנים est le synonyme de משבר, et que 2° אבנים est une sorte de *siège* obstétrical sur lequel la parturiente accouchait dans l'*attitude assise*.

Malheureusement cette traduction, bien qu'elle soit conforme au texte hébraïco-samaritain, qui porte aussi « la chaise [2] », nous paraît impossible. D'abord, nous sommes de l'avis de Gesenius, qui, en repoussant cette traduction, fait justement observer que : « Vix probabile est, in ista antiquissimi temporis simplicitate peculiares sellas parturientium in usu fuisse [3]. » En outre, si אבנים et משבר désignent le même objet, pourquoi avoir créé le terme משבר ? D'ailleurs, la discussion plus approfondie du passage de l'Exode, ainsi que les considérations obstétricales que nous aurons l'occasion de présenter plus loin, ne nous permettent pas d'accepter une pareille signification pour le *duel* אבנים, qui doit nécessairement avoir quelque parenté avec le אבנים du passage de Jérémie : וארד אל בית היוצר והנה הוא עושה מלאכה על האבנים « Je descendis à la maison du potier et voici il faisait son ouvrage sur les אבנים [4]. »

Un autre grammairien ancien, Menahem b. Sarouk, a émis, dans son *Mahbéret*, une hypothèse assez bizarre. D'après lui, ce mot est la cavité faite pour la parturiente lors de l'accouchement. Comme on ne trouve nulle part que אבן désigne une « cavité », nous ne

[1] *Sota*, 11 *b*.
[2] Siebold, *loc. cit.*, p. 33.
[3] Gesenius, *Thesaurus*.
[4] Jérémie, XVIII, 3.

croyons pas devoir discuter plus longuement une pareille opinion.

Il en est de même, pensons-nous, de l'hypothèse bien connue de David Kimhi, quoiqu'elle soit aussi soutenue par Ibn Djanah, Yehouda ibn Koreisch, Parhon, etc. En effet, Kimhi, dans son אוצר השרשים, après avoir cité une opinion courante d'après laquelle le mot désigne l'orifice utérin, « le lieu d'où tombe l'enfant, — de בן avec un א prosthétique — », ajoute : ולפי דעתי וראיתן על האבנים הוא הרחם ונקרא אבנים על שם הבנים וכן נקרא משבר על שבר האשה היולדה וחבליה, ונקראו אבנים בלשון שנים לענין הצירים שהם בפתח הרחם שהם שנים כמו שני צירי הדלת « D'après moi, le mot désigne l'utérus. Celui-ci s'appelle ainsi à cause des *enfants ;* il s'appelle aussi משבר à cause des douleurs de la parturiente. Le mot est au duel à cause de deux trompes qui sont à l'orifice de l'utérus, doubles comme les gonds d'une porte. » Cette hypothèse suppose donc également que l'*alef* est prosthétique. Or, outre que le mot אבנים avec cet augment, comme Kimhi le prétend, ne se rencontre jamais comme synonyme de רחם, cette hypothèse est encore un véritable non-sens, au point de vue obstétrical. Car, si אבנים veut dire utérus, comment les sages-femmes pouvaient-elles distinguer le *sexe* dans la matrice à travers la paroi abdominale? D'ailleurs, les trompes de Fallope n'existent pas à l'orifice de l'utérus, mais sont situées au fond de la matrice.

Cette même objection capitale peut aussi s'adresser à Hassius et à Eichorn, qui veulent faire dériver le mot אבנים de אָבְנֶה, du radical בָּנָה, et qui le comparent à l'arabe אבניה, structura, et מבנאה, stratum concinatum. D'ailleurs, Genesius a déjà fait remarquer que l'hébreu ignore des mots de la forme אָגְלָה, אָקְטַל et que אבניה est le pluriel de בני[1].

Certains autres auteurs, sans vouloir faire de אבנים un synonyme ou l'analogue de רחם, ont cherché cependant à lui donner un sens détourné. Ainsi Votabilius, considérant que le mot אבן signifie aussi quelquefois *pondus*, comme dans ולא תהיה לך אבן ואבן, traduit על האבנים par « in procinctu », c'est-a-dire : cum propendet puer. Mais, outre que, dans ce cas, les mots על האבנים sont bien inutiles, l'étrangeté de cette expression saute aux yeux. Il en est de même de l'hypothèse émise par Michaelis. En effet, cet auteur se basant sur les analogies qui existent entre les mots arabes אפאן, אבאן, אואן, et considérant, d'autre part, l'expression : דבר דבור על אפניו[2], traduit על האבנים par « bei eintretender Geburt », c'est-à-dire au moment opportun.

[1] Gesenius, *loc. cit.*
[2] Proverbes, xxv, 11

Pour Böttcher, le passage : וראיתן על האבנים signifie ceci : « Sehet, wenn ihr das Kind noch nicht vom Mutterschoosse gelöst habet[1]. » Mais, dans cette interprétation aussi, l'expression על האבנים devient une métaphore qui serait unique dans la Bible, sans qu'on sache au juste pourquoi le texte ne serait pas ici plus explicite.

Nous laissons de côté nombre d'autres hypothèses sans aucun fondement solide, qui ont d'ailleurs contre elles le mot אבנים de Jérémie, qui exclut semblables interprétations.

Cette longue énumération d'auteurs et d'opinions, que nous avons faite à dessein, prouve assez combien les théories les plus ingénieuses, mais qui s'obstinent à ne pas voir dans אבנים le duel de אבן, c'est-à-dire *pierre*, et sa parenté, sinon son identité, avec le אבנים de Jérémie, sont impuissantes à éclairer ce fameux passage.

Or, Gesenius donne, d'après Aboulwalid, la description suivante du אבנים de Jérémie : « Duabis constat rotis *ligneis* : altera major est eaque inferior, altera minor eaque superior. Vocatur autem instrumentum אבנים, id est lapidum par, quanquam lapideum non est, propter similitudinem malæ manuariæ quæ lapidea esse solet[2]. » Sans vouloir discuter si la dernière partie de cette description est exacte, il semble impossible de ne pas en admettre la première partie, à savoir que le אבנים, qui servait à un potier, devait être composé de deux pierres plates placées l'une sur l'autre. D'ailleurs, tous les exégètes modernes paraissent être d'accord sur ce point spécial. Et c'est justement de ce *consensus* universel que vient, pour eux, la difficulté insurmontable d'expliquer le terme אבנים de l'Exode. En effet, comment concevoir que les femmes hébreues aient pu accoucher sur une *rota figlina*, c'est-à-dire sur un siège plein au milieu. Et puis, à quoi pouvaient bien servir, dans l'accouchement, les deux parties dont une *rota figlina* se compose? Si c'était simplement pour avoir un siège d'une certaine hauteur, le *duel* de אבנים n'est pas du tout justifié, car il suffisait de choisir une pierre assez haute.

Aussi, pour comprendre la réelle signification du mot de l'Exode, c'est-à-dire en quoi il est semblable à celui de Jérémie et en quoi il en diffère, il faut interroger soigneusement tout le passage où il est mentionné. D'abord, il n'est pas douteux que le passage : « Lorsque vous accoucherez les femmes hébreues vous regarderez על האבנים : si c'est un garçon vous le ferez mou-

[1] Böttcher, in *Theologische Stud. u. Kritiken*, d'Ullmann u. Umbreit, Hambourg, 1834, 7e année, II, 639.

[2] Gesenius, *loc. cit.*

rir ; si c'est une fille, vous lui laisserez la vie » contient un *ordre secret*. Un rabbin du Talmud, R. Hanina, l'a compris ainsi ; il dit : סימן גדול מסר להן בן פניו למטה בת פניה למעלה « Il leur livra un signe important : si la face regarde en bas, c'est un fils ; si la tête regarde le haut, c'est une fille [1]. » D'ailleurs, si l'ordre n'était pas secret, la réponse que les sages-femmes font à Pharaon, en disant : « Elles accouchent avant l'arrivée des sages-femmes » serait dépourvue de sens, car cette circonstance ne peut pas les empêcher d'exécuter l'ordre du roi. Enfin, pourquoi, si l'ordre n'était pas secret, Pharaon ne dit-il pas simplement : « Lorsque vous accoucherez les Hébreues, vous regarderez : si c'est un fils, vous le ferez mourir.. ? [2] »

Force nous est donc d'admettre que le premier ordre était secret. Or, s'il en est ainsi, voyons à quel moment de l'accouchement la sage-femme pouvait, sans attirer les soupçons de la mère, ni même ceux des assistants, accomplir sa mission secrète. Avant l'expulsion, ce crime était impossible, car le sexe n'est jamais connu à ce moment-là. Le signe mentionné dans le Talmud, que les garçons ont la tête en bas, n'a pas de valeur, au point de vue scientifique, puisque le dégagement en *occipito-sacrée*, et ce n'est que dans ce cas que le visage de l'enfant peut regarder en haut, est très exceptionnel et ne dépend nullement du sexe, mais bien de la *variété* de position de l'extrémité fœtale pendant la descente. Après l'expulsion, le crime ne peut plus passer inaperçu, car l'enfant, par son premier cri, s'affirme vivant.

Aussi bien, il n'y a qu'un seul instant qui puisse permettre à la sage-femme de s'acquitter secrètement et facilement de sa terrible mission, c'est celui qui est compris entre la rotation externe et le dégagement du tronc. En effet, à ce moment la distinction des sexes est d'une facilité extrême, puisqu'il suffit de glisser un ou deux doigts, sous le ventre de l'enfant, dans le vagin, pour s'en assurer. D'un autre côté, l'infanticide, à ce moment précis, est aussi très aisé, car il suffit de serrer un peu, entre les deux doigts explorateurs, la tige funiculaire, pour que l'enfant vienne au monde mort-né.

Or, l'attitude qui se prête le mieux à cette manœuvre criminelle est assurément celle de la posture agenouillée. Et, d'autre part, rien ne nous empêche d'admettre l'usage de cette posture chez les Hébreux pendant leur séjour en Egypte, pas plus que

[1] *Sota, ibid.*
[2] Exode, I.

de supposer que, pour appui, ils se servaient, dans cette circonstance, de *deux pierres*. Bien au contraire, tout porte à croire que cette position obstétricale, qu'on rencontre chez eux plus tard, a dû leur être familière depuis longtemps. Cette posture était, d'ailleurs, et est encore très répandue. Nous allons le montrer par quelques exemples.

Les Polynésiennes de la Nouvelle-Zélande accouchent de préférence à genoux, les mains appuyées sur un arbre ou sur un bâton fiché en terre[1]. Les Pensylvaniennes s'agenouillent volontiers devant une chaise, et la sage-femme, *placée derrière* la patiente, attend la naissance de l'enfant. Dans le nord du Mexique, les femmes indigènes, comme les Apaches, les Nez-Percés, ont la coutume de s'agenouiller[2]. En Chine et au Japon, les femmes en mal d'enfant ont l'habitude de se mettre à genoux aussitôt que les douleurs leurs paraissent mûres[3]. Les femmes tartares ont encore conservé leur ancienne coutume de rester agenouillées pendant toute la durée du travail[4]. En Perse, d'après Polak, les femmes à terme s'agenouillent en s'appuyant sur deux piles de briques. En Abyssinie, les femmes en couches préfèrent se mettre à genoux. Ludolf, en parlant des Ethiopiennes, s'exprime ainsi : « Parturientes ingenua procumbunt atque ita infantes enitentur[5]. » Enfin, en Egypte même, d'après plusieurs témoignages archéologiques, les femmes semblent avoir eu la coutume de s'accroupir sur les talons, ou de s'agenouiller sur le sol[6].

On voit donc, par ces exemples, qu'on peut multiplier facilement, qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que notre double hypothèse n'ait une réalité. Dès lors, tout devient clair, sans le secours d'aucune correction, ni même d'interprétation. Le roi, en donnant aux sages-femmes son ordre infanticide, leur indique le moment propice pour son exécution. Cela doit avoir lieu על האבנים, c'est-à-dire lorsque les parturientes sont encore appuyées sur les *deux pierres*, car alors, c'est-à-dire pendant l'expulsion, la sage-femme, placée derrière la patiente, pour soutenir et recevoir l'enfant, a toute latitude pour se livrer à son œuvre néfaste, sans attirer le moindre soupçon. C'est comme s'il y avait : « Lorsque vous accoucherez les femmes hébreues se tenant sur les pierres, vous regarderez... »

[1] Hooker, *J. of the ethnol. Soc. of London*, 1869.
[2] Wittkowski, *loc. cit.*, p. 384.
[3] Wittkowski, *loc. cit.*
[4] Hureau de Villneuve, *De l'accouchement dans la race jaune*, Paris, 1863, p. 32.
[5] Ludolf, *Historia aethiopica sive brevis et succincta descriptio regni Habessinorum*, lib. I, c. XIV.
[6] Wittkowski, *loc. cit.*

Dans ces conditions, l'excuse des sages-femmes que : les femmes hébreues accouchaient avant leur arrivée, était vraiment sans réplique. En effet, cela équivalait à ceci : Arrivant trop tard, la sage-femme ne peut accomplir sa tâche, à moins d'un crime public... Aussi Pharaon se vit-il forcé, cette fois, d'avoir recours à ce crime et d'ordonner de jeter les enfants mâles dans le Nil.

Cette signification naturelle de אבנים, *deux pierres*, est en accord complet avec le passage de Jérémie. Certes, le terme סדנא par lequel le Targoum, comme le Talmud, traduit ici le mot אבנים, n'indique pas certainement une *rota figlina*, puisque le mot peut signifier simplement un tronc de bois, comme dans : ואין נותנין ירקות בתוך סדן של שקמה. Mais il n'en est pas moins vrai que le mot אבנים paraît désigner un appareil composé de deux pierres. Seulement, comme le duel signifie, en hébreu, tantôt deux choses placées l'une sur l'autre, comme dans כירים, רחים, etc., tantôt deux choses servant ensemble, l'une à côté de l'autre, comme dans מלקחים, מכנסים, נעלים, etc., il n'est pas surprenant que le même duel serve à désigner un objet dont les deux parties ne sont pas toujours dans le même rapport, mais tantôt l'une à côté de l'autre, comme dans וראיתן על האבנים, et tantôt l'une sur l'autre, comme dans Jérémie.

Cette coutume de s'agenouiller pendant l'accouchement est restée encore longtemps chez les Hébreux. Un passage de Samuel, où il est dit : « Elle s'accroupit et enfanta »[1], est très probant à cet égard. En effet, il est impossible d'objecter que c'était un simple accident d'avortement, car l'auteur dit : וכלתו אשת פנחס הרה ללת, c'est-à-dire qu'elle était à terme ; il ne peut s'agir ici non plus d'un accouchement prématuré, car l'auteur ajoute : ותשמע את השמועה אל הלקח ארון האלהים ומות חמיה ואשה ותכרע ותלד כי נהפכו עליה צריה[2], c'est-à-dire que l'accouchement a eu lieu très rapidement, parce qu'une nouvelle doublement malheureuse a accéléré ses douleurs. Or, il est presque sans exemple qu'une émotion pénible provoque un accouchement prématuré avec une rapidité telle que la patiente succombe à l'hémorrhagie consécutive, comme c'était, sans aucun doute, le cas ici. A terme, au contraire, de pareils accidents sont d'observation commune.

Plus tard, avec le bien-être domestique et avec le raffinement des mœurs, la posture agenouillée sur le sol, un peu rude et assez

[1] I Samuel, IV, 19.
[2] I Samuel, *ibid.*

mal commode, a dû céder à la position assise sur un siège *ad hoc*. Cela résulte nettement du passage suivant : כי באו בנים עד משבר « Car les enfants sont venus jusqu'au *machber*[1] ». Il est vrai que beaucoup d'exégètes modernes pensent que מַשְׁבֵּר désigne ici l'utérus ou l'orifice utérin. Mais cette signification nous paraît absolument inadmissible, car, dans ce cas, la suite du même passage devient tout à fait incompréhensible. En effet, l'épuisement de force exprimé par וכח אין ללידה « point de force pour enfanter[2] » n'existe jamais quand l'enfant est encore à l'orifice utérin, c'est-à-dire au début de l'accouchement ; et puis, si l'accouchement n'a pas encore commencé, que veut dire כי באו בנים עד משבר ? « les enfants *sont arrivés* jusque..? » D'ailleurs, un autre passage d'Isaïe prouve péremptoirement que משבר ne peut pas désigner l'utérus ou l'orifice utérin. Le prophète dit : בטרם תחיל ילדה בטרם יבוא חבל לה והמליטה זכר וכ׳ « Avant d'être en travail, elle a enfanté ; avant de sentir les douleurs, elle a mis au monde un enfant mâle » האני אשביר ולא אוליד יאמר ה׳ אם אני המוליד ועצרתי אמר אלהיך « Moi qui fais accoucher, ne ferai-je pas enfanter[3] ?... » Or, si הַשְׁבֵּר ne veut pas dire accoucher, d'où מַשְׁבִּיר celui qui fait accoucher ou accoucheur, et מִשְׁבָּר objet à l'aide duquel on fait accoucher, c'est-à-dire siège obstétrical, quel sens faut-il attacher à l'exclamation האני אשביר ולא אוליד ? Si le prophète entend parler ici de Dieu comme d'une femme, ce qui est parfaitement ridicule, il aurait dû dire : האני אשביר ולא אֵלֵד, et non pas אוליד, qui est au *hiphil* et ne se dit jamais d'une femme.

Il est même permis de croire que le מַשְׁבֵּר était un siège à bascule, comme celui qui est encore usité en Syrie, et que, une fois la tête de l'enfant à la vulve, c'est-à-dire en contact avec le משבר (d'où כי באו בנים עד משבר), le siège était renversé à ce moment pour permettre à la parturiente de prendre la position demi-couchée, qui est celle qui convient le mieux pendant l'expulsion. En admettant cette conjecture, la signification étymologique de מַשְׁבֵּר devient aussi claire que possible.

Mais, quoi qu'il en soit de cette conjecture, la coutume d'accoucher sur un siège a dû, au cours des siècles, devenir universelle parmi les Juifs ; d'autant plus que, vers ce temps, les autres peuples, plus ou moins voisins, ont également eu recours à cette même pratique. Ainsi, pour ne citer qu'un seul exemple, Artémidore, qui a vécu vers le IIe siècle de l'ère commune, parle déjà très clairement d'un siège à accoucher.

[1] Isaïe, XXXVII, 3.
[2] Isaïe, *ibid.*
[3] Isaïe, LXVI, 8, 10.

D'ailleurs, le Talmud mentionne très fréquemment le siège obstétrical, qu'il appelle מַשְׁבֵּר, comme dans les passages suivants : כסא של כלה ומשבר של חיה וכו' אמר רבי יוסי אין בהם משום מושב « Le trône de la fiancée et le *maschber* de la parturiente... R. Yosé dit qu'ils ne sont pas considérés comme les autres sièges[1] », et מאימתי פתיחת הקבר אמר אבאי משעת שתשב על המשבר וכו' « ...depuis qu'elle est assise sur le maschber[2] ». Il est même fort probable que, plus tard, chaque sage-femme avait son siège obstétrical, comme cela se voit encore de nos jours dans l'île de Chypre, en Syrie, en Egypte et ailleurs, et qu'elle le faisait transporter dans la maison où elle devait s'en servir. Ce qui permet de le croire, c'est l'importance sociale que la sage-femme paraît avoir acquise vers cette époque. Ainsi, pour faciliter ses déplacements, on a institué que, le samedi, elle n'est pas soumise à la loi commune, comme cela ressort du passage suivant : בראשונה לא היו זזין משם כל היום התקין רבן גמליאל שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח ולא אלו בלבד אלא אף חכמה הבאה לילד וכו'[3]. Pour la même raison, on a également modifié certaines lois en sa faveur. Ainsi il est dit : יום הכפורים אסור באכילה ובשתיה וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל וכו' והמלך הכלה ירחצו את פניהם, והחיה תנעל את הסנדל וכו'[4]. De même il a été décrété que la profanation du samedi est permise lorsque la sage-femme y invite, comme en fait foi ce passage : אין מילדין את הבהמה ביום טוב, אבל מסעדין ומילדין את האשה בשבת וקורין לה חכמה ממקום למקום ומחללין עליה את השבת[5].

Ce prestige de la sage-femme ne devait pas tenir uniquement aux services qu'elle pouvait rendre, mais aussi, peut-être, à ce fait qu'elle avait en sa possession un instrument, le siège obstétrical, dont on croyait ne pas pouvoir se passer. Aussi est-il fort probable que, grâce aux sages-femmes, l'usage du siège obstétrical a dû se maintenir fort longtemps chez les Hébreux. C'est ce qui explique peut-être pourquoi les premiers commentateurs ne voulaient voir dans ce mot אבנים autre chose qu'un משבר. En effet, ils s'imaginaient que la coutume universelle de leurs contemporains était la seule naturelle, comme, de nos jours, il y a des gens qui croient que l'accouchement normal ne peut s'effectuer autrement que dans l'attitude du *cubitus dorsal*.

Si, maintenant, nous voulons résumer en peu de mots cette

[1] *Kélim*, XXIII, 3.
[2] *Sabbat*, 129.
[3] *Rosch Haschana*, 23 *b*, et *Eroubin*, 45 *a*.
[4] *Yoma*, 73 *b*.
[5] *Sabbat*, 128 *b*.

étude sur les positions obstétricales chez les Hébreux, il nous est permis de formuler les conclusions suivantes :

I. Rationnellement, il ne peut pas exister, en obstétrique, d'*attitude* physiologique, c'est-à-dire *instinctive*.

II. La multiplicité des attitudes obstétricales chez tous les peuples est un fait constant depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours.

III. Les Hébreux paraissent avoir possédé toutes les connaissances obstétricales que l'observation attentive peut faire acquérir.

IV. La position agenouillée sur le sol est l'attitude qui paraît dominer chez les anciens Hébreux. Pourtant la position courbée sur les genoux d'une autre personne se rencontre chez eux également.

V. Les théories les plus ingénieuses, quand elles s'obstinent à ne pas voir dans אבנים sa signification naturelle, ainsi que sa parenté, sinon son identité, avec le אבנים de Jérémie, sont impuissantes à éclaircir le passage de l'Exode.

VI. Le terme אבנים signifie certainement deux pierres dont se servaient les parturientes, comme d'un double appui, dans leur *posture agenouillée* pendant l'expulsion.

VII. Le terme משבר désigne un siège obstétrical, probablement à bascule. Au temps des prophètes, l'accouchement dans l'*attitude assise* sur un משבר paraît avoir été d'un usage universel ; cet usage s'est maintenu chez les Juifs durant des siècles.

VIII. Le grand prestige dont la sage-femme paraît avoir joui à l'époque talmudique permet de croire que chacune d'elles avait un siège obstétrical propre qu'elle faisait transporter dans la maison où elle devait s'en servir.

D. Schapiro,

Assistant au service de kinésithérapie gynécologique
à l'hôpital Beaudelocque.

UN PRÉFET JUIF IL Y A DEUX MILLE ANS

On ne possédait jusqu'à présent aucun document épigraphique relatif au temple d'Onias, qui a joué un rôle si curieux et si obscur dans l'histoire du judaïsme égyptien. Cette lacune est aujourd'hui comblée. M. Willrich vient de publier dans le premier fascicule de l'*Archiv für Papyrusforschung* un fragment d'inscription, malheureusement très mutilé, qui se rapporte incontestablement à ce temple. Le petit morceau de marbre, cassé de tous les côtés, est de provenance inconnue; en dernier lieu, il était encastré dans la toiture du consulat allemand au Caire; c'est de là qu'il est entré au musée de Berlin. *Habent sua fata lapilli!* L'article de M. Willrich, que je le remercie vivement de m'avoir communiqué, est intéressant et suggestif, malgré une légère nuance d'antisémitisme rétrospectif, qui déparait déjà son travail de début sur *Juifs et Grecs avant l'insurrection macchabéenne*. Mais il a glissé un peu vite sur le point essentiel, qui est la restitution et l'interprétation du texte épigraphique. Je crois d'autant plus nécessaire d'y insister qu'un estampage, que je dois à l'obligeante entremise de M. Seymour de Ricci, m'a permis de rectifier et de compléter sur quelques points les lectures de Willrich [1].

Le fragment, effacé par l'âge et les intempéries sur une notable partie de sa surface, n'offre plus aujourd'hui de complètement lisibles que les lettres suivantes :

ΥΣΙΕ
ΧΕΛΚΙΟΥΣΤ
ΘΟΥΣΤΩΝΕΝΤΩΙΤΕΜΕΙ
ΙΣΤΕΤΙΜΗΚΟ
5 ΑΥΤΩΙΔΙΑΤΟΥΔ
ΟΘΕΝ ΕΔΟ
ΣΤΡΑΤΗΓΟΝ
ΡΥΣΩΙΣΤΕΦ
ΟΝΥΠΟΤΩΝΒ
10 ΔΡΑΟΔΕΤΩΡ

[1] Willrich n'a rien lu à la l. 1 et n'a pas noté la première lettre des lignes 3, 5 et 9. A la l. 10, il transcrit ΝΑΟΔΕΤΩΙ. La première lettre de la l. 4 (devant I) m'a semblé par moments être un E, mais je ne saurais que faire de εἰστετιμηκο... Les

Ce qui frappe tout d'abord dans ce texte, ce qui l'éclaire immédiatement d'une lumière décisive, c'est le nom propre Χελκίου, génitif de Χελκίας, à la l. 2. Ce nom juif (l'hébreu Hilkiah) est porté dans l'histoire par un seul personnage : l'un des fils d'Onias, fondateur du temple de Léontopolis. Helkias et son frère Ananias jouirent, suivant le témoignage de Strabon [1], de l'extrême faveur de la reine Cléopâtre (III), veuve de Ptolémée (IX) Physcon. Aussi, dans la guerre que celle-ci fit, dans l'île de Chypre, à son fils Ptolémée Lathyre, au milieu de la défection générale des troupes de la reine, seuls les « Juifs du pays d'Onias » lui restèrent fidèles. Un peu plus tard, quand Cléopâtre attaqua Lathyre en Palestine, Josèphe rapporte qu'elle mit à la tête de son armée Ananias et Helkias. Ce dernier périt au cours de la campagne [2].

M. Wilcken, qui, le premier, a étudié notre inscription, a conclu sans hésiter à l'identité du Helkias de la pierre et du Helkias des historiens; ce n'est pas moi qui y contredirai. Willrich va plus loin et veut que le personnage honoré dans l'inscription soit Helkias lui-même; je me refuse (avec Wilcken) à le suivre dans cette voie. En effet, nous sommes manifestement en présence d'un spécimen de la classe si fréquente des décrets honorifiques : les considérants vont jusqu'au milieu de la ligne 6, où le lapicide a laissé un blanc (omis à tort dans la transcription en minuscule de Willrich); le dispositif commence ensuite avec le mot consacré ἔδο[ξεν]. Or, à l'époque hellénistique, malgré d'infinies variantes dans le détail de la rédaction, les considérants d'un décret honorifique rentrent toujours dans la formule générale : « Attendu qu'un tel, fils d'un tel, nous a rendu tel service. » Dès lors, puisque le nom Helkias est au génitif (Χελκίου), ce n'est pas Helkias qui est le bienfaiteur et le bénéficiaire, mais le fils d'Helkias, dont nous ignorons, d'ailleurs, le nom; peut-être s'appelait-il Onias comme son aïeul, ou Simon comme un de ses ancêtres.

M. Willrich objecte à cette interprétation que la ligne 2 doit se restituer Χελκίου στ[ρατηγοῦ], qu'à la l. 7 nous voyons que le bénéficiaire était στρατηγός, et que, dès lors, si le fils du stratège Helkias avait été lui-même stratège, « Josèphe n'aurait pas manqué de mentionner et de vanter ce personnage ».

Il y a plusieurs erreurs graves dans ce raisonnement.

D'abord, la l. 2 peut ou plutôt doit se restituer non pas Χελκίου

lettres sont de dimensions très variables, mais régulièrement formées. Les plus caractéristiques sont l'E dont la barre moyenne est remplacée par un gros point, et le I qui dépasse sensiblement en hauteur les autres lettres.

[1] Strabon *ap.* Josèphe, XIII, 10, 4.

[2] Josèphe, XIII, 13, 1.

στ[ρατηγοῦ], mais [Ὀνίας?] Χελκίου, στ[ρατηγός]; dès lors elle est en parfaite harmonie avec la l. 7 : c'est toujours le même personnage, l'« honoré », qui est qualifié de στρατηγός; quant à son père, nous n'apprenons que son nom.

En second lieu, le mot στρατηγός, dans la langue ptolémaïque de la fin du IIe siècle av. J.-C., désigne non un général, comme paraît le croire Willrich, ce qui se dit ἡγεμών, mais un fonctionnaire civil, un *préfet*[1]. Helkias avait été général en chef, son fils était simplement préfet; c'est un poste honorable, mais qui n'a rien de particulièrement éclatant : il y en avait en Égypte au moins quarante ! Si donc le fils d'Helkias n'a jamais rempli de fonction plus en vue, on ne s'étonnera pas que les historiens grecs l'aient passé sous silence; or, Josèphe — on ne saurait trop le répéter — ne sait de l'histoire des Juifs d'Égypte que ce qu'il en a lu chez les historiens grecs, Strabon, Timagène, Apion, etc.

De même que Willrich s'est trompé sur la personne honorée dans notre décret, il n'a pas su résoudre ou plutôt il ne s'est même pas posé la question de savoir qui décernait ces honneurs. Et cependant la pierre nous fournit les éléments de la réponse. A la l. 3, dit Willrich, devant les lettres bien conservées ΤΩΝ apparaissent vaguement quelques traces de caractères ΟΥΝ ou ΟΥΣ. Ces caractères, Willrich n'en a tenu aucun compte dans sa transcription et a fini par douter de leur réalité. Pourtant l'estampage montre bien clairement non seulement ΟΥΣ, mais bien ΘΟΥΣ, et suggère la restitution τοῦ πλή]θους τῶν ἐν τῶι τεμέ[νει κατοικούντων. Le mot τεμένει a été bien complété par Willrich; il a compris qu'il ne pouvait s'agir que du district sacré où s'élevait le temple d'Onias[2]. Mais, faute d'avoir suppléé τοῦ πλή]θους, il n'a pas tiré la conclusion nécessaire. Si le personnage honoré est loué, dans les considérants, d'avoir obligé « le peuple du téménos », c'est bien sûrement que le décret lui-même émane de ce peuple. Notre pierre provient donc du temple même de Léontopolis, situé à peu de distance du Caire (180 stades de Memphis selon Josèphe).

Willrich s'est livré, à propos de notre décret, à d'ingénieuses, mais bien hypothétiques considérations sur l'organisation militaire qu'avaient reçue les κατοικίαι ou colonies juives échelonnées entre Péluse et Alexandrie pour défendre l'entrée de l'Égypte contre les Syriens. Il n'a pas insisté sur une conséquence beaucoup plus certaine qui résulte du texte même : c'est que la

[1] Voir, par exemple, Lumbroso, *Economie politique de l'Egypte*, p. 260 suiv.

[2] Josèphe, *Bellum*, VII, 10, 3, § 429 Niese : τὸ δὲ τέμενος πᾶν ὀπτῇ πλίνθῳ περιτετείχιστο... *Ib.*, 10, 4, § 434 : οὔτε προστέναι τῷ τεμένει — ἐφῆκεν. Livres Sibyllins, V, 492 (Alexandre) : δεῦτε θεοῦ τέμενος καλὸν στήσωμεν ἀληθές.

κατοικία d'Onias formait un véritable organisme politique, capable de rendre et de publier des décrets, disposant d'un budget suffisant pour décerner à un bienfaiteur une couronne d'or (l. 8). Ce fait est d'autant plus remarquable que les Ptolémées en général s'étaient montrés moins favorables à l'autonomie des centres urbains. Seules, parmi les villes d'Égypte, Ptolémaïs et peut-être Naucratis étaient de véritables cités; Alexandrie n'avait pas d'organisation municipale. Je ne suis pas certain que le district d'Onias méritait complètement d'être appelé une πόλις, ou, comme la communauté des Juifs de Bérénice en Cyrénaïque, un πολίτευμα[1]. Mais, en tout cas, c'était un κοινόν, comme d'autres κατοικίαι d'Asie Mineure[2], et c'est probablement ce terme qu'il convient de rétablir à la ligne 6 de notre décret.

J'ajouterai encore deux remarques :

1° Puisque le préfet, honoré d'une couronne d'or par la communauté d'Onias, a été en mesure de servir les intérêts de cette communauté, il doit avoir été préfet du département même où était situé le temple, c'est-à-dire, comme nous l'apprend Josèphe, du nome d'Héliopolis. Il n'est pas invraisemblable que le gouvernement ptolémaïque ait, à diverses reprises, attribué ces fonctions à un membre de la famille d'Onias, à un des chefs du sacerdoce juif de Léontopolis; ainsi pourrait s'expliquer la phrase singulière de Josèphe d'où il semblerait résulter que le nome d'Héliopolis tout entier avait été attribué à Onias et à ses descendants[3].

2° A la l. 9, on ne peut guère restituer que τεταγμένο]ν ou τετιμημένο]ν ὑπὸ τῶν β[ασιλέων, et ces βασιλεῖς ne peuvent guère être que Cléopâtre III et son fils Ptolémée (XI) Alexandre Ier. Cela date notre inscription entre l'année 108, où Cléopâtre plaça Alexandre sur le trône au lieu de Lathyre, et l'année 101 (?), où Alexandre se débarrassa de sa mère[4]. Si l'on admet ma restitution de la première ligne : ἔτου]ς ιε' [τοῦ καὶ ιϛ'][5], la date se trouve rigoureusement fixée à l'an 102 av. J.-C. Si l'an 15 est celui d'Alexandre, la date sera 99.

[1] *Corp. inscr. graec.*, 5361 = Schürer (3e éd.), III, p. 42.

[2] Par exemple Selendi près de Thyatire, inscription publiée dans le Μουσεῖον de Smyrne, 1885/6, p. 41 (= *BCH.*, X, 420; Meyer, *Hermes*, XXXIII, 643) : [ἔδοξε] τῷ κοινῷ τῶν κατοίκων.

[3] *Bellum*, VII, 10, 3, § 426 Niese : πεισθεὶς Πτολεμαῖος τοῖς λεγομένοις δίδωσιν αὐτῷ (à Onias) χώραν ἑκατὸν ἐπὶ τοῖς ὀγδοήκοντα σταδίους ἀπεχουσαν Μέμφεως· νόμος δ' οὗτος Ἡλιοπολίτης καλεῖται. Dans la *Géographie* de Ptolémée, IV, 5, 53, on lit : Ἡλιοπολίτης νομός, καὶ μητρόπολις Ἡλίου ἢ Ὀνίου. On interprète généralement ce dernier mot comme l'équivalent du nom sémitique *On* (Gen., XLI, 45 ; Ezéch., XXX, 17), qu'on identifie avec Héliopolis : cela me paraît infiniment douteux.

[4] La date 101 est adoptée par Strack, *Die Dynastie der Ptolemäer*, p. 57. Pour la date 90 se sont prononcés Sharpe, Mahaffy, *The empire of the Ptolemies*, p. 414 suiv., etc.

[5] Cléopâtre compte ses années régnales à partir de la mort de Physcon (116), Alexandre à partir de son installation comme roi de Chypre, trois ans plus tard.

Sous le bénéfice de ces observations, je propose la restitution suivante de la « pierre d'Helkias », restitution forcément très incertaine dans le détail des mots, mais dont le sens général me paraît à peu près assuré :

Ἔτο]υς ιε΄ [τοῦ καὶ ιϛ΄]
Ἐπειδὴ ὁ ἡμέτερος πολίτης? Ὀνίας?] Χελκίου, στ[ρατηγὸς τοῦ Ἡλιοπολίτου νόμου, πολλὴν
πρόνοιαν ποιεῖται ὑπὲρ τοῦ πλή]θους τῶν ἐν τῶι τεμέ[νει κατοικούντων Ἰουδαίων καὶ πολλὰς χρείας αὐτοῖς
παρέσχηκεν ἀγαθὰ συμβουλεύων το]ῖς τετιμηκό[σιν αὐτὸν βασιλεῦσιν....
5 . . . . . .] αὐτῶι διὰ τοῦδ[ε τοῦ ψηφίσματος?. . . .
. . . . . πατρ]όθεν · Ἔδο[ξεν τῶι κοινῶι τῶν κατοικούντων ἐν τῶι τεμένει
Ἰουδαίων ἐπαινῆσαι Ὀνίαν? Χελκίου,]στρατηγὸν [τοῦ Ἡλιοπολίτου νόμου. . . . . .
καὶ στεφανοῦν αὐτὸν χ]ρυσῶι στεφ[άνωι ἀπὸ.... δραχμῶν. . . . . .
. . . . . τεταγμένο?]ν ὑπὸ τῶν β[ασιλέων. . . . . .
. . . . . ἄν]δρα · ὁ δὲ Τωϛ[ίας[1]. . . . . .

Traduction :

An 15 (de Cléopâtre) qui est le 12e (d'Alexandre), mois.....

Attendu que notre compatriote Onias (?), fils de Helkias, préfet du département d'Héliopolis, témoigne une grande sollicitude pour le peuple des Juifs habitant dans le district sacré et leur a rendu de nombreux services en conseillant utilement les rois qui l'ont honoré de leurs faveurs, (attendu qu'il convient de) lui (montrer) par le présent décret (l'estime que nous faisons de ses vertus qu'il tient) de son père :

La communauté des Juifs habitant dans le district sacré a décidé de louer Onias (?), fils de Helkias, préfet du département d'Héliopolis, et de le couronner d'une couronne d'or du poids de ... drachmes..... (et d'inscrire sur une stèle) : « (La communauté des Juifs du district sacré honore) l'homme (illustre) préposé par les souverains (Onias? fils de Helkias) » ; et Tobie (greffier de la communauté, fera graver le présent décret dans l'enceinte sacrée.)

THÉODORE REINACH.

[1] La restitution ΤΩΒ[ίας me paraît certaine. La lettre qui suit Ω ne saurait être I, 1° parce qu'elle ne dépasse pas l'alignement, ce qui est *toujours* le cas des I de notre inscription; 2° parce qu'on aperçoit un commencement d'arrondi à la partie supérieure. Quoique l'arrondi inférieur ait totalement disparu dans la cassure, comme ΤΩΡ serait un commencement impossible, ΤΩΒ s'impose. Cp. pour des dispositions analogues l'inscription de Lissa (*Denkschriften* de l'Académie de Vienne, 1897, p. 19) : συντελεσάτω δὲ ταῦτα ὁ ἐφεστηκὼς Λέων.

LA BIBLIOTHÈQUE D'UN MÉDECIN JUIF[1]

Dans le dernier numéro de la *Revue* (t. XXXIX, p. 242 et suiv.) M. Israël Lévi a publié le catalogue fort intéressant des ouvrages composant la très riche bibliothèque d'un médecin juif de Majorque. Il est resté une autre nomenclature, de moindre importance, sur une feuille qui provient sans doute de la *gueniza* du Caire, et qui a été mise à ma disposition, comme la liste dont il a été parlé ci-dessus[2], par M. Elkan N. Adler de Londres. Si la liste d'ouvrages datant du siècle de Saadia contient, avec quelques expressions peu claires, des noms d'ouvrages bien connus ou faciles à reconnaître, celle que nous avons sous les yeux ne renferme presque exclusivement que des noms d'auteurs et des titres d'ouvrages inconnus. L'accroissement que procurent ces noms et ces titres à la science de la littérature est très problématique, la liste ne nous fournissant pas d'indication au sujet du lieu d'origine et de l'époque des auteurs qui y sont nommés. Néanmoins telle

[1] Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie Nationale.

[2] Voir *Revue*, t. XXXIX, p. 199 et s. — Au sujet de חזאנה (p. 202), M. Adler m'écrit : « J'ai acheté à Alexandrie un *Mahzor* manuscrit pour les jours de fête portant ce titre : כפר חזניות et celui de חזנייא לשלש רגלים. C'est le *Minhag* de Corfou ; mais il est moderne, peut-être du XVIIe siècle. » — Quant aux יוצאראת (p. 208), M. Adler m'écrit : « Un des manuscrits que j'ai achetés à Alep contient פזמונים ופסוקים sur les sections sabbatiques du Pentateuque. Ne faut-il pas entendre יוצאראת לתורה comme des poésies liturgiques sur les sections du Pentateuque ? » Au sujet de אכראזאת (p. 208), M. Nöldeke, de Strasbourg, m'écrit : « Je crois que l'explication de אכראזאת proposée par vous avec réserve est exacte, car אכריז peut s'expliquer (par exemple, Targoum sur Yona, III, 7, et Peschitto sur Yona, III, 2, 7) dans le sens de « prêcher », par suite אכרזתא (הכרזה) pouvait aussi recevoir une signification semblable et se traduire en arabe par إكراز ou إكرازة ». Au sujet de פראריש, M. Nöldeke dit : « פראריש laisse bien présumer que ceux qui formèrent ce pluriel redoublaient réellement le ר de פרשה, פַּרָשָׁה, forme qu'il faut bien accepter comme forme primitive, si la vocalisation פָּרָשָׁה doit être exacte. » Au sujet de אכראזאת, je remarque encore que là où Saadia parle, dans *Amânât*, de la signification des sabbats et des fêtes, il désigne la prédication de ces jours par les mots ويناديوا فيها (éd. Landauer, p. 117, l. 14). Ibn Tibbon traduit ces mots par ויכריזו בהם.

quelle, elle mérite d'être publiée et d'être rendue accessible aux recherches ultérieures des érudits en la matière.

La feuille qui la contient a 0,23 centimètres de longueur et 0,16 centimètres de large ; elle a été pliée dans le sens de la longueur. Des quatre colonnes ainsi formées, la quatrième est blanche et la troisième n'est remplie qu'en partie. En tête de la première colonne se trouve la suscription suivante : מא אביע מן אלדפאתר ללמתופי בו אלעז אלטביב נ"ע (= נוחו עדן). Cela signifie : « Ce qui a été mis en vente en fait de livres du défunt médecin Abou'l 'Izz, qu'il repose dans l'Eden ». C'est donc une espèce de catalogue d'une bibliothèque vendue aux enchères, après décès.

Les titres des ouvrages sont inscrits ensuite de façon que chaque ligne contienne un titre. Nous avons fait précéder chaque titre d'un numéro d'ordre. C'est seulement dans quelques cas que nous avons dû marquer par des points qu'un mot nous a paru illisible[1].

1 [2] בראשית עלי בשר אלחזן
2 תהלים נאקץ ושרחה עלי אלשיך בו אלפרג בן רבי דניאל
3 נשים וקדשים משנה בקא אללוי
4 דראריש במדבר ואלה הדברים עלי אלחבר
5 אלחאוי אלשיך בו עלי אלתלמיד
6 תפסיר אלתורה בשר אלחזן
7 ספר נשים מן אלתאליף
8 תפלאת עלי ברכאת אלצבאג
9 מצות עלי אלתפלי (?)
10 תפסיר ויהי בשלח וישמע עלי בשר אלחזן
11 שרח (?) ואלה שמות עלי בו מנצור אלתלמיד
12 אל...ות בו אלפרג בן רבי דניאל
13 (Col. 2) דפתר סליחות עלי אלתקדה
14 אל דיואן (?) בו עלי ערבי עלי בו אלפרג אלמדכור
15 שאלות עלי רבינו יוסף
16 בו עלי מדרש
17 שרח (?) יחזקאל נסכתין עלי מנצור אלתלמוד
18 תשובות בו אלחסן אלכהן
19 במדבר מעני בקא אללוי
20 מדרש ותפאסיר עלי אלדין[3]
21 כתאב אדב אלקצא (?) בו עלי אלתלמיד
22 נסכת סליחות יוסף בן בו אלפצל
23 קדשים משנה עלי אלדיין

[1] La liste, sauf une exception, n'a pas de points diacritiques au-dessus des lettres des mots arabes.

[2] Devant בראשית le mot תפסיר paraît avoir été effacé.

[3] = אלדיין, nos 23 et 35.

24 ואלה המשפטים בו מנצור אלתלמיד
25 כתאב אלאלפאץ ללמקרא בקא אללוי
26 תפסיר אסלפי(?) בתרך(?) אלשיך בו עלי
27 (Col. 3) שרח אלענק בו עלי אלתלמיד
28 מגמוע מדרשות עלי ברכאת אלצבאג
29 סידור עלי אלחזן אלמשוש
30 יוצירות עלי ברכאת אלסמסאר
31 מגמוע מחאסן אלחזן
32 ועליה מגמוע
33 יוצר מגמוע אלתקדה
34 ואוראק עלי אלמשוש
35 מגמועין עלי אלדיין

Cette liste est écrite en caractères cursifs avec beaucoup de ligatures, qui ne sont pas toujours équivalentes ; pour cette raison, les mots marqués de points ou de points d'interrogation me paraissent douteux ou illisibles. De même, je ne puis lire exactement les chiffres qui accompagnent chaque numéro et qui indiquent sûrement le prix de chaque ouvrage. A la fin de la troisième colonne, il y a encore une notice contenant les noms de בו אלפרג בו עלי בקא אללוי et sous chaque nom un chiffre désignant peut-être la somme atteinte par les ouvrages des trois auteurs mentionnés (voir plus loin III, IV, V).

Si nous passons maintenant au contenu de la liste et aux noms d'auteurs, nous nous trouvons, avec un sentiment voisin de la stupeur, en présence d'une société qui nous est absolument étrangère. Le guide si utile que notre grand maître, M. Steinschneider, a composé récemment pour la nomenclature des auteurs judéo-arabes (dans la première partie de son Introduction à la littérature arabe des Juifs, *Jewish Quarterly Review*, vol. X-XII) nous montre tout au plus que les noms arabes que nous trouvons sur cette liste étaient usités par les Juifs, mais pas un seul des auteurs mentionnés ici avec l'indication de leur ouvrage ne se trouve mentionné ailleurs. Comme unique élément connu dans cette masse d'auteurs inconnus, on peut, avec une grande vraisemblance, mettre à part le n° 7. En effet, sous la dénomination de אלהאליף on peut comprendre avec certitude le Mischné Tora[1] de Maïmonide, et le ספר נשים est le quatrième des quatorze livres de cet ouvrage. Nous aurions donc là un *terminus ad quem* déterminé, quant à l'époque à laquelle appartient la liste et où a vécu le médecin Aboul 'Izz, propriétaire des ouvrages qui y sont mentionnés.

[1] Voir Goldziher, *Studien über Tanchum Jeruschalmi*, p. 36.

Pour l'époque des auteurs mentionnés dans cette nomenclature, il n'en résulte aucune indication, les ouvrages que le médecin en question possédait dans sa collection pouvant être aussi bien des œuvres plus anciennes que des ouvrages contemporains.

Les auteurs nommés dans notre liste et appartenant désormais à l'histoire de la littérature juive, quoiqu'on ignore provisoirement où et quand ils ont vécu, sont les suivants[1] :

I. — בו אלחסן אלכהן, Aboul Hassan Ha-Kohen : Consultations rabbiniques (n° 18).

II. — בו מנצור אלתלמיד, Abou Mançoûr le disciple. Une fois le mot בו est omis pour ce nom (n° 17). Cependant c'est le même personnage qui y est désigné (Au sujet d'un Abou Mançoûr d'Egypte, voir Steinschneider, *J. Q. R.*, XI, 141). Ses écrits sont les suivants :

Un commentaire sur l'Exode ou peut-être seulement sur la première section de ce livre (n° 11) ;

Un commentaire sur le livre d'Ezéchiel, en deux éditions[2] ou exemplaires (n° 17)[3] ;

(Un commentaire sur) *Weêlé-Hamischpatim*, la sixième section sabbatique de l'Exode, faisant, par conséquent, partie de l'ouvrage cité en premier lieu (n° 24).

III. — בו עלי אלתלמיד, Abou Ali le disciple. Une fois cet auteur est appelé seulement Abou Ali (n° 16) ; une fois le nom est précédé de la dénomination אלשיך (le maître, l'ancien), n° 5 ; une autre fois cette dénomination se trouve seule (26). Ses écrits sont les suivants :

Alhâwi (n° 5). C'est le nom que portait le dictionnaire du Gaon Haï. Peut-être Abou Ali a-t-il également composé un dictionnaire, en lui donnant le même titre.

Midrasch (n° 16). Il n'y a pas moyen de déterminer ce qu'on entend par ce titre. Il est possible qu'on ait voulu désigner un Commentaire sur un ouvrage midraschique ou un travail midraschique personnel, tel qu'une homélie. Cf. מדרש et מדרשות dans la « vieille liste de livres », *Revue*, XXXIX, p. 203.

La seconde partie du titre du livre cité sous le numéro 21 n'est pas sûre. La première partie du titre permet de classer l'ouvrage

[1] Le nom de l'auteur des ouvrages est précédé le plus souvent, dans cette liste, du mot עלי. Quelquefois cette expression est omise. Une fois (n° 16) il y a d'abord le nom de l'auteur, puis celui de l'ouvrage.

[2] نسختين ; voir *Revue*, XXXII, p. 127, ligne 13.

[3] La version שרח dans ces deux numéros n'est acceptée par moi que dubitativement, tandis que dans le n° 27 ce mot se trouve écrit clairement.

parmi les livres de morale ou dans la littérature d'éthique populaire.

La première partie du titre de l'ouvrage placé sous le n° 26 תפסיר « explication, traduction », est la seule qui soit compréhensible. Le reste est sans doute lisible, mais incompréhensible pour moi.

Le n° 27, qui est un commentaire sur l'ʿAnâk, nous offre une surprise. Par le mot ענק on peut avoir voulu désigner le poème grammatical de Salomon ibn Gabirol, aussi bien que l'ouvrage de Moïse ibn Ezra appelé תרשיש. Il est probable que c'est ce dernier qui est ici visé, car, d'une part, il est difficile de croire que le poème d'Ibn Gabirol, dont le commencement seul nous a été conservé dans le *Mahbéret* de Salomon ibn Parchon, soit devenu le sujet d'un commentaire ; d'autre part, l'ouvrage de Moïse ibn Ezra, avec ses homonymes, qui ne sont pas toujours compréhensibles à première vue, exige un commentaire.

IV. — בו אלפרג בן ר' דניאל, Aboûlfaradj, fils de Rabbi Daniel. Une fois (n° 2), ce nom est précédé du titre אלשיך ; une fois (n° 19), il y a simplement בו אלפרג, mais par l'expression אלמדכור « le mentionné » on renvoie à la dénomination précédente plus complète. Ses ouvrages sont les suivants : le livre des Psaumes incomplet (ناقص) et le commentaire sur ce livre. Il s'agit donc d'un commentaire incomplet sur les Psaumes (n° 2). — Il ne m'est pas possible d'identifier le titre de l'ouvrage portant le n° 12. La lettre du milieu ressemble à un ע, mais que signifierait le mot אלעורת ?

De même, je ne donnerai pour le n° 14 la leçon אל דיואן que sous réserves. Je ne puis expliquer ce que le nom d'Abou Ali qui se trouve ici peut désigner ; ערבי (arabe) est facile à reconnaître.

V. — בקא אללוי, Bakâ Ha-Lévi (comparez à ce nom Ibn Baqa et Aboûl Beqa, Steinschneider, *J. Q. R.*, X, 137 ; XII, 121). Ses ouvrages sont :

Naschim et *Kodaschim*, c'est-à-dire la troisième et la cinquième parties de la Mischna (n° 3) ; c'est probablement un commentaire sur ces traités.

Bamidbar, les Nombres (n° 19). L'expression qui suit : מעני, « sens, contenu », doit sans doute désigner un commentaire expliquant le contenu, et non la partie philologique du texte biblique. C'est ainsi qu'Abraham ibn Ezra a distingué, dans quelques-uns de ses commentaires, l'explication philologique פירוש המלות de l'interprétation du contenu פירוש הטעמים ;

Un glossaire de l'Ecriture sainte. Par כתאב אלאלפאט [1], il faut en-

[1] C'est-à-dire אלאלפאט (الالفاظ).

tendre, non un dictionnaire où les mots sont rangés alphabétiquement suivant les racines, mais une explication des expressions suivant les livres de l'Ecriture sainte et leurs chapitres comme il en a été composé sur la Mischna (Cf. *Revue,* XXXIX, 203).

VI. — ברכאת אלסמסאר, Barakat le courtier (voir ce nom, Steinschneider, *J. Q. R.*, X, 138; XI, 135). Le n° 30, יוצירות, c'est-à-dire des poèmes liturgiques, porte son nom. Cf. la forme arabe de ce mot, plus haut, p. 42, note 1.

VII. — ברכאת אלצבאג, Barakât le teinturier.

Le titre portant le n° 8 תפלאת est peut-être la métamorphose arabe de l'hébreu תפלות et signifie « prières ».

Le n° 28 lui attribue une collection de Midraschot (sur מגמרע, voir *Revue,* XXXIX, 201). Voir notre remarque sur le n° III.

VIII. — בשר אלחזן, Bîschr l'officiant. (Voir ce nom chez Steinschneider, *J. Q. R.*, X, 138; XII, 196.)

Les ouvrages portant ce nom sont :

Un commentaire (ou traduction) sur la Genèse où sur le 1er chapitre de ce livre (n° 1);

Un commentaire (ou traduction) du Pentateuque (n° 6);

Un commentaire sur Wayehi beschallah et sur Wayyischma, c'est-à-dire sur les quatrième et cinquième sections sabbatiques de l'Exode. Evidemment dans le n° 6, l'ouvrage entier, dont le n° 6 et le n° 10 contenaient des parties, est nommé.

IX. — רבינו יוסף, Notre maître Joseph.

Le n° 15 contient des « Questions » de lui, sans doute des questions halachiques et les réponses qui y ont été faites. Cf. les Consultations d'un R. Joseph dans la « vieille liste de livres » (XXXIX, 204).

X. — יוסף בן בו אלפצל, Joseph b. Aboûl Fadhl (voir ce nom chez Steinschneider, *J. Q. R.*, XI, 592).

Une copie de Selihot (n° 22) porte ce nom.

XI. — מחאסן אלחזן, Mahâsin l'officiant (voir ce nom chez Steinschneider, *J. Q. R.*, XI, 137 : là c'est un contemporain de Maïmonide).

La collection (מגמרע, voir VII), indiquée par le n° 31, lui est attribuée.

XII. — אלתקה (c'est-à-dire אלתקה, الثقة) Al-Thika « confiance ». Ce nom ne se rencontre pas chez Steinschneider.

Il y a de lui :

Un livre de Selihot (n° 13) et une collection de prières pour les fêtes (יוצר = יוצירות, n° 33).

XIII. — Un officiant désigné seulement par son surnom « le troublé » (אלמשוש, المُشوَّش).

Il y a de lui deux numéros : un Siddour (nº 29) et des pages de contenu indéterminé (nº 34).

XIV. — Le nom marqué d'un point d'interrogation portant le nº 9 se trouve à côté d'un titre d'ouvrage מצות, qui désigne certainement un ouvrage sur les commandements bibliques (ס' המצות).

XV. — L'expression אלחבר, le savant[1], a été trouvée suffisante par l'auteur de la liste pour désigner l'auteur du nº 4. Les contemporains savaient probablement qui on a voulu désigner. Ce numéro contenait des homélies ou Deraschot sur les Nombres et le Deutéronome. Au lieu de l'hébreu דרשות, on a employé le pluriel arabe דראריש, qui forme une intéressante analogie avec l'expression פראריש dont il a été parlé plus haut (XXXIX, 208, cf. p. 42, note 1).

XVI. — Il en est de même de la dénomination אל דיין « le Juge », dénomination du chef religieux de la communauté, comme plus tard celle de rabbin. C'est elle qui désigne l'auteur de trois numéros.

Ceux-ci contiennent :

Midrasch et interprétation de la Bible (nº 20).
Kodaschin, c'est-à-dire la cinquième partie de la Mischna, sans doute avec un commentaire (nº 23, voir V).
Deux collections (nº 35, voir VIII).

Dans la liste d'auteurs qui précède, la dénominaton de « disciple » comme nom honorifique (voir II et III) est particulièrement frappante ; celle-ci s'accorde même avec la dénomination du numéro précédent אלשיך (= הזקן). En outre , il faut remarquer l'importance des officiants qui sont désignés expressément comme tels (VIII, XI, XIII), ou chez lesquels on peut supposer cette qualité en raison des ouvrages portant leur nom (X, XII). Deux personnages désignés par leurs professions, Barakât, le courtier, et Barakât, le teinturier (VI et VII), étaient probablement aussi des officiants. Et il n'y a pas une trop grande hardiesse à admettre que le médecin Aboûl ʿIzz, qui a laissé ces ouvrages d'exégèse biblique, de philologie, de science talmudique et surtout de liturgie, a aussi exercé les fonctions d'officiant.

W. Bacher.

Budapest, 25 février 1900.

[1] Voir *Monatsschrift*, XLIII, p. 360.

LA BIBLIOTHÈQUE DE LÉON MOSCONI

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

Pour expliquer la forme de cette notice, il me faut la faire précéder d'un mot sur son origine. Le 10 décembre 1899, M. Israël Lévi eut la complaisance de m'envoyer les pages 254-60 du n° 78 de la *Revue des Études juives*, où il avait ajouté en marge les titres hébreux qu'il avait identifiés à première vue, en me priant de rectifier et de compléter ses identifications. Je lui proposai de publier le texte *seul* et lui envoyai mes identifications d'environ 25 articles, proposées aussi à première vue, sur une feuille qui fut perdue. Sans attendre la publication de la *Revue*, et supposant qu'elle ne donnerait que le texte, je rédigeai une liste *complète* des ouvrages, en adoptant toutes les identifications de M. Lévi qui me paraissaient justes; par la suite, j'ai pu remplir presque toutes les lacunes, même celles que j'avais désignées comme très douteuses (p. 249, note). Cependant M. Lévi, de son côté, a rempli des lacunes et la plus grande partie de la même manière que moi, et cette coïncidence me semble avoir quelque valeur pour la justesse de nos conjectures. Il ne reste à présent que très peu de titres d'ouvrages à déchiffrer. Quant aux *auteurs*, lesquels ne sont point nommés, excepté dans très peu d'articles, où ils représentent le titre, il est difficile de décider ceux qui ont droit à la paternité des ouvrages, étant donnée la multiplicité des livres portant le même titre. Je crois que la qualité du possesseur de la bibliothèque, qui était médecin, doit faire pencher pour les livres et auteurs traitant de sciences connexes à la médecine, mais je n'avance mes conjectures qu'avec réserve. Une discussion des quelques différences qui distinguent les identifications de M. Lévi des miennes ne me semblait pas nécessaire; le lecteur choisira celle qui lui paraîtra la plus vraisemblable. Un remaniement de mon manuscrit ne me paraissait pas non plus indispensable, sauf en très peu d'articles, quoique la publication des notes de M. Lévi semblât offrir un nouveau point de vue critique pour les titres.

En rédigeant la liste des titres, je ne connaissais pas le nom du possesseur, qui pouvait servir à fixer les dates, c'est-à-dire à offrir un *terminus ad quem*, pour ses livres. J'ai appris ce nom avec surprise. Léon (Jehuda) Mosconi n'est pas un médecin inconnu : c'est, au contraire, un auteur qui, d'un côté, brille par son érudition, étalée dans ses citations fréquentes, dans son Commentaire du Commentaire d'Ibn Esra sur le Pentateuque; et qui, d'un autre côté, est réputé pour ses renseignements qui ne méritent pas toujours confiance : ils sont tantôt suspects, tantôt incroyables, tels ceux de la préface de sa rédaction du *Yosippon*, publiée d'après un ms. du Vatican par A. Berliner.

Je n'ai pas l'intention d'entrer, à cette occasion, dans des détails sur Mosconi et les sources de sa science; il suffira de prouver l'identité du Léon Mosconi possesseur de cette bibliothèque avec Léon Mosconi, l'auteur. Pour cela nous n'avons qu'à citer un passage du Supercommentaire dans lequel il dit avoir trouvé le commentaire de Joseph Caspi sur Ibn Ezra dans l'île de Majorque (préface imprimée dans *Oçar Tob* publié par A. Berliner, Berlin, 1878, p. 8). Mosconi, né à Ochrida en 1328, n'a pas composé l'ouvrage mentionné avant 1362, et il semble y avoir ajouté quelques passages jusqu'en 1370 ; cette date peut servir pour les livres qu'il cite, et qui, en partie, sont ceux qu'il a possédés; mais il est possible qu'il en ait acquis quelques-uns après la composition de son Supercommentaire.

Or, j'ai déjà dressé la nomenclature de tous les auteurs et ouvrages cités par Mosconi (*Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, tome III, p. 143 ss.). J'espérais y trouver quelque lumière propre à éclaircir quelques difficultés de notre liste, mais j'ai été déçu. Au contraire, l'inventaire est un intéressant supplément de nos connaissances concernant Mosconi.

Je finis ces remarques préliminaires par quelques mots concernant la *transcription* des titres hébreux et arabes (en lettres hébraïques) assez maltraitée dans le texte latin par l'employé. On a souvent séparé les lettres d'un seul mot, ou réuni les lettres d'un mot à celles d'un autre. On a probablement noté seulement la première suscription d'un volume. On a rendu ד par *t*, ב et פ par *p* et *v* ou *u*, ה (l'article) par *a*, ו arabe par *gu* (voir n. 26), ח par la voyelle suivante.

M. Steinschneider.

Berlin, 23 février 1900.

Le mot ספר, livre, a été omis partout.

1 Atmatar, pour *Albatani*? (voir *Magazin*, III, 200), peut-être אלמתני (al-Muthanna), le commentaire d'Ibn Ezra sur les Tables (?), ou Abu Ma'aschar? L'une et l'autre conjecture sont peu probables.

2 תכונה חדשה, nouvelle astronomie, peut-être de Bitrodji (Alpetragius).

3 שער צדק (?). Serait-ce le livre de Joseph Gikatilia?

4 מעשר שני. Traité du Talmud.

*5 . . . ביאור.

6 מראות השתן. Il y a plusieurs ouvrages sur les couleurs de l'urine.

7 דקדוק. Grammaire d'un auteur qui ne peut pas être déterminé. Le titre de l'ouvrage de Moïse Kimhi est מהלך; c'est Münster qui l'a publié sous le titre de דקדוק.

8 מאמרים, sans doute « maamarim », traités, ou dissertations; on trouve quelques collections de traités avec cette désignation générale, accompagnée parfois d'un autre mot.

9 אבן רשד, nom d'auteur (Ibn Roschd, Averroès), qui peut désigner une des trois formes de ses ouvrages sur Aristote.

*10 עינים...?

11 אחמד בן אברהים. Ahmed ben Ibrahim, disciple d'Isaac Israéli. Il est probablement question ici de זאד אלמסאפר (en hébreu צידת הדרכים), en latin *Viaticum*, ouvrage de médecine, traduit deux fois en hébreu; comp. n° 118.

12 ביאור התורה. Probablement un des plus populaires commentaires sur le Pentateuque, comme ceux d'Ibn Ezra, Nahmanide, Behai. Raschi est communément désigné par פירוש.

13 ס' הנפש (?). Livre de l'âme; celui d'Averroès est le plus répandu.

14 באור אבו נצר. Commentaire d'Abu Na'sr, c'est-à-dire Al-Farabi, sur un livre d'Aristote; comp. n° 32.

15 מראות אלהים. Probablement l'ouvrage de 'Hanoch al-Constantini, qui florissait vers 1370 (voir le Catal. des mss. hébr. de la Bibliothèque royale de Berlin, 2e part., p. 56, n° 205).

16 חי בן יקטן. 'Hai ben Yoktan (encore au n° 131), probablement le *Commentaire* de Moïse Narboni[1], si ce n'est le petit traité d'Abraham ibn Ezra; on pourrait soupçonner que le volume contenait encore d'autres ouvrages après ce premier traité.

17 לבן טלמיוס..? La dissertation logique d'Abu'l-'Hadjadj ben

[1] Il n'a traduit aucun livre de l'arabe; Mosconi le connaissait personnellement, voir *Magazin*, III, p. 48 et 150.

Talmus? (Voir *Die hebr. Uebersetzungen*, p. 107). Ptolémée est nommé par Mosconi תלמי (*Magazin*, p. 197).

18 רתקות (ككף), ouvrage de Joseph Caspi.

19 קבוצות ككף, ouvrage de Joseph Caspi.

20 המוסר (*a-muçar* = צוואת ككף de Caspi?)

21 המספר. Probablement l'ouvrage d'Abraham ibn Ezra; cf. nº 102.

22 « *Aatalra* » (?) ההטעאה, Sophistique (?).

23 ירמיה. Le prophète Jérémie.

24 אלכסנדרוס, une histoire d'Alexandre. Nous possédons différentes récensions ou versions du roman d'Alexandre (*Die hebr. Uebersetz.*, § 540, et l'édition de M. Israël Lévi dans la *Festschrift zum 80. Geburtstag Steinschneider's*). — Les lettres finales וס et la forme correcte démontrent l'origine européenne de ce titre.

25 ארבעה נביאים. Quatre prophètes (?).

26 כתאב אלודאע? Lettre d'adieu à Abu'l-Hasan ben al-Imam par son maître, le célèbre Ibn al-Sâig ou Al-Badjdja, vulgo *Avempace*, qui se trouve dans un ms. de Berlin en caractères arabes. Elle a été traduite en hébreu sous le titre אגרת הפטירה; voir aussi nº 27 (cf. *Die hebr. Uebersetz.*, p. 357). Les lettres *gu* désignent, comme on sait, le *w* arabe, par exemple en guadî (Guadalaxara), etc.

27 כתאב אלבאגה. Kitab al-Bâdjdja (?), autre exemplaire de la lettre précédente?

28 ארגוזה לאבן רשד. *Ardjuza*, probablement le commentaire d'Averroès sur le *Canticum* d'Avicenne; cf. nº 130.

29 פירוש יונתן. Commentaire de Jonathan Kohen sur Alfasi? ou commentaire anonyme sur le Targum, attribué à Jonathan b. Uziel?

30 גביע ككף (par Joseph Caspi).

*31 העינים והאזנים (?) (médecine des yeux et des oreilles?)

32 פירוש אבו נצר. Commentaire d'Abou Na'sr, voir nº 14.

33 הרופא לאבוקראט (?עיון) d'Hippocrate (lire : *leabucrat*), mais je ne connais aucun livre portant ce titre.

34 חגורת ككף ואדני ككף (par Joseph Caspi); aussi aux nºs 53, 69, 86.

35 הבדל בין התורה והחכמה (lire : Ee*u*deel), livre d'Averroès; la traduction hébraïque porte le titre הבדל מה שנאמר בין התורה והחכמה מן הדבקות (*Die hebr. Uebersetz.*, p. 276).

36 המסעדים (lis. *amessadim*), livre des aliments, probablement la traduction de l'ouvrage d'Isaac Israéli b. Salomon.

37 בלינס (?) lis. *Belenus*, c'est-à-dire Apollonius? Dans *Die hebr. Uebersetz.*, p. 846 et 848, on trouve des renseignements sur deux ouvrages attribués à un Apollonius, que les Arabes

ont identifié avec Apollonius de Tyane (voir aussi la notice de M. Gottheil, dans la *Zeitschr. d. D. Morgenl. Gesellsch.*, XLVI, 466). L' « introduction » a été traduite en hébreu par un auteur anonyme sans date; l' « art intellectuel » (qui n'est pas attribué au roi Salomon, comme on lit dans le Catalogue des mss. de la bibliothèque Bodl. de Neubauer, nº 1535; comp. *Die hebr. Ueberselz.*, p. XXXIII) a été traduit, selon une notice de Johanan Alemanno, par Salomon b. Natan Orgueiri d'Aix vers 1390. Cette date dépasse, comme je vois à présent, l'époque de Mosconi; je préférerais aussi, pour d'autres raisons, croire qu'il s'agit plutôt de l'introduction, et alors nous aurions dans l'inventaire un *terminus ad quem* pour la traduction du premier ouvrage. J'ajoute que Jacob Baruch, l'éditeur du השק שלמה (fº 9, éd. Halberstam), confond Apollonius avec Philon, le Juif, on ne sait pas pourquoi.

38 (*sic*). עשית האצטרלב. Ce n'est pas le titre complet; il y a un באור ע' הא' par Immanuel b. Jacob de Tarascon (1365 et encore plus tard) et un ouvrage anonyme sur la construction de l'astrolabe באור אחר בעשיית כלי הא', ms. Almanzi, 96, III (Benjacob, *Thesaurus*, p. 60, ne donne pas ce titre) et dans la biblioth Médic., à Florence (ap. Biscioni, Plut., 88, Cod. 28, IX; p. 485 de l'éd. in-8º); mais la fin de ce ms. להשלים המלאכה est la même que celle que l'on trouve dans un traité sur le même sujet attribué à Ptolémée, dont j'ai énuméré les exemplaires qui se trouvent dans plusieurs bibliothèques (voir mon article, *Die Mathematik bei den Juden*, 1441-1500, dans le journal *Bibl. Mathem.*, 1900, sous presse). Il y a un troisième traité anonyme avec un titre très proche du nôtre, c'est le מאמר עשיית כלי האצט', ms. de Munich, 246, 4. Parmi les titres d'un nombre considérable de traités sur l'astrolabe que j'ai compilés, il n'y en a qu'un seul qu'on pourrait prendre en considération, c'est le באור עשיית האצט' par *Jacob al-Corsono*, traduit de son propre traite arabe en Espagne 1376, mais le temps ne convient pas bien.

39 השתן, de l'urine, désignation qui n'est pas un titre proprement dit, et il y a quantité de traités sur ce sujet; le plus célèbre est celui d'Isaac Israéli; v. nº 41.

*40 האוירים (?). C'est le premier mot du titre de l'ouvrage d'Hippocrate *de aere* (*Die hebr. Ueberselz.*, p. 663, 664); on devrait donc lire *aaguerim*. Peut-être le copiste a-t-il lu la lettre finale comme *samech?* Voir aussi nº 57.

41 כתאב אלבול, *Kitab al-Boul*, le livre de l'urine (en arabe) par Isaac (Israéli); comp. nº 39.

42 נתוח, anatomie, peut-être l'ouvrage de Galien (*Die hebr. Ueberselz.*, p. 655).

43 אלמנך (?) *Almanach*, peut-être les tables astronomiques de Jacob b. Machir (*Die hebr. Uebersetz.*, p. 554).

44 אצלאח אלאדויה אלמסהלה. L'ouvrage arabe extrêmement rare, de l'auteur nommé Mesue *junior*, sur les médecines laxatives (*Die hebr. Uebersetz.*, p. 718).

45 המשיחה והתשבורת, ouvrage de géométrie par Abraham bar Hiyya, dont j'ai publié l'épilogue avec la משנת המדות.

46, 47, livres de médecine sans titre spécial.

48 השמים והעולם « de coelo et mundo » par Aristote, qui existe en traduction et dans plusieurs rédactions ou commentaires, qu'il serait inutile d'énumérer.

49 לקוטות (Collectanea). Ce pourrait être l'ouvrage (imprimé) de Moïse b. Nahman ; mais comme le numéro suivant

50 doit contenir la « même chose », il n'est pas vraisemblable qu'il y ait deux exemplaires du même livre. Ce sont plutôt deux volumes de *Collectanea* divers, par exemple de médecine.

51 חומשי תורה (חמשה). Pentateuque.

52 פרקי ר' אליעזר. Les *Perakim* (chapitres) attribués à R. Eliézer), imprimés plusieurs fois.

53 אדני כסף sur les Prophètes (par Joseph Caspi) = n° 34.

54 תרגום, Targum. On pourrait soupçonner que l'auteur de la transcription a lu un *samech* au lieu du *mem* final ; mais je crois que le ms. avait Targù (voir n° 73) et que la ligne surmontant l'*u* est devenue *z*.

55 בן סינא = Avicenne, probablement le livre du *Canon*, en hébreu ou en arabe.

56 הנזיר ובן המלך, ordinairement appelé בן המלך והנזיר (traduit par Abraham ibn Hisdaï), dans lequel j'ai découvert le roman de Barlaam et Joasaf.

*57 באור האוירים (?) Commentaire (?) ou exposition, sur le livre mentionné sous le n° 40, ou ce même livre avec un titre un peu différent.

58 באור בן עזרא. Commentaire d'Ibn Ezra, probablement sur le Pentateuque.

59 המעלות. Probablement *de gradibus*, traduit en hébreu ; j'en ai découvert l'original arabe, d'Ahmed b. Ibrahim (*Die hebr. Uebersetz.*, p. 703) ; ou le traité (récemment imprimé) de Schemtob Palquera.

60 יקוו המים, par Samuel ibn Tibbon, imprimé.

61 אותות השמים. C'est le titre de l'ouvrage de Samuel ibn Tibbon sur la météorologie selon Aristote (*Die hebr. Uebersetz.*, p. 132).

62 כלילה ודמנה (?) Kalila we-Dimna, le célèbre livre de fables indiennes, traduit en hébreu (?)

63 (*sic*) בעלי חיים (אגרת). Traduction d'un traité de l'encyclopédie des « frères sincères », par Kalonymos, imprimé.

64 חולין. Le traité talmudique *Houllin*.

65 פרק חלק. Chapitre du traité talmudique *Sanhédrin*, probablement avec le commentaire de Maïmonide comprenant les treize articles de foi. Il y en a probablement, au moins en partie, trois traductions (*Die hebr. Uebersetz.*, p. 925).

66 סודות אבן עזרא (באור) (?) Les mystères d'Ibn Ezra, c'est-à-dire Explications des passages d'Abraham ibn Ezra sur le Pentateuque où celui-ci suppose un sens mystérieux. Il y a plusieurs Commentaires de ce genre avec différents titres, par exemple de Joseph Caspi (סוד ה')[1], d'Ezra Gatigno, après 1372 (סוד ה' ליראיו, Ps., xxv, 14), voir l'article Gatigno dans l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber, vol. 54, p. 359.

67 האמונות. Probablement la traduction (imprimée) du livre de Saadia sur les croyances et les dogmes.

68 בעלי חיים. Les animaux, probablement la traduction du livre d'Aristote, ou un commentaire, ou un abrégé de ce livre. Les plus communs sont les ouvrages d'Averroès.

69 אדני כסף (par Joseph Caspi, voir n° 34).

70 המצוות (lisez : *ammisuot*, aussi n° 132), probablement le livre de Maïmonide (le plur. de משנה est משניות, voir sous le n° 117).

71 מגלה. Le livre d'Esther en *rouleau ?*

72 צחות et מאזנים. Les deux livres de grammaire d'Abraham ibn Ezra.

73 תרגום (Onkelos ?). Voir n° 54.

74 פרוש אזהרות. Commentaire sur un des hymnes sur le décalogue ; comme il y en a plusieurs, on ne peut pas dire celui dont il s'agit ici.

75 צורת הארץ. Géographie (imprimée) d'Abraham b. Hiyya.

76 ס' ראשון (?), le premier livre ? (peut-être du livre sur les fièvres ?) par Isaac Israéli. L'ouvrage peut avoir été complet, et l'on aura pris la première inscription pour le titre de tout le livre.

77 אלחריזי. Le livre תחכמוני par Al'harizi ?

78 מלמד (התלמידים). Le livre (imprimé) de Jacob Anatoli.

79 הגרון הנפש (imprimé), par Abraham b. Hiyya.

80 Le même que n° 81.

81 כתאב אל היאה באלערבי (?) *Kitab al-Hia bi'l-arabi*, le livre de l'astronomie (par Ibn Heitham ?) en arabe. Je ne crois pas qu'on doive lire כתאב אלעין, titre d'un dictionnaire arabe commençant par la lettre ע (comp. *Die hebr. Uebersetz.*, p. 64).

[1] Mosconi ne semble pas connaître cet ouvrage, voir *Magazin*, III, 148.

82 נשים (סדר ?), section de la Mischna (?).

83 סליחות, prières.

84 פרוש קהלת. Commentaire sur l'Ecclésiaste, peut-être de Samuel ibn Tibbon.

85 פרוש משלי. Commentaire sur les Proverbes.

86 אדני כסף, par Joseph Caspi, quatrième exemplaire ! Voir n° 34.

87 חכמת החשבון (lis. *hacmat aesbon*). Arithmétique ; probablement le titre spécial manque, et il est même possible que le ms. était composé en langue arabe, ou traduit de l'arabe ; car il y a un très petit nombre de livres hébreux avant le xve siècle sur l'arithmétique seule.

88 אלמנצורי. Ouvrage de médecine du célèbre médecin Razi (vulgo *Rhazes*), existant en arabe et dans deux traductions hébraïques, le IXe traité même dans une troisième (*Die hebr. Uebersetz.*, p. 726).

89 אנס אלגריב (אל). Introduction au livre יצירה, commentaire sur ce livre et sur les *Pirke R. Eliézer* (voir n° 52), composé en 1365, par Juda b. Nissim (*Die hebr. Uebersetz.*, p. 405).

*90 ההפלה ? = הפלת הפילוסופים, par Gazzali (?), mais ce livre ne fut traduit en hébreu qu'en 1411 (*Die hebr. Uebersetz.*, p. 328), tandis que la réfutation par Averroès, intitulée הפלת ההפלה, fut traduite deux fois au xive siècle (*ib.*, p. 332).

91 תרגום הנביאים. Paraphrase chaldaïque des Prophètes.

92 מגלה Megilla = n° 71 ; le traité talmudique serait désigné par un mot distinctif.

93 יחזקאל תרי עשר. Ezéchiel et les douze petits prophètes.

94 מדרש חזית. Midrasch sur le Cantique.

95 תפסיר של התורה. Traduction du Pentateuque (par Saadia) en arabe. On pourrait aussi lire ושרח « *et* commentaire ».

96 פרוש ר' שלמה. Commentaire de R. Salomon, probablement Raschi, sur le Pentateuque.

97 פראיץ אלקלוב. Devoirs du cœur (texte arabe), par Bahia b. Joseph.

98 ס' הסמים. Libre des médicaments, désignation générale pour les ouvrages qui traitent des médicaments ; peut-être סמים לביים par Averroès?

99 מכלל. *Kulliyyat* d'Averroès, traduit par Salomon ben Abraham ibn Daud, dont l'époque est inconnue (*Die hebr. Uebersetz.*, p. 672), ou מכלול, grammaire (de David Kimhi) ?

100 המדות. L'Ethique (d'Aristote?), ou un commentaire sur ce traité (?).

101 סדר מועד. Partie du Talmud, probablement de la Mischna, avec le commentaire de Maïmonide.

102 מספר = nº 21.

103 מאזני העיונים attribué à Gazzali, traduit en hébreu.

104 מגלת סתרים, probablement le livre (imprimé) de Samuel Motot, si ce nom doit ainsi se prononcer.

105 מוסרים. Je crois qu'il s'agit du livre מוסרי הפילוסופי' de Honein, traduit par Harisi, dont les mss. portent différents titres ou n'en portent aucun.

106 מאזני צדק (imprimé) par Gazzali, traduit par Abraham ibn Hisdaï.

107 אהבה בתענוגים (?) Cet ouvrage inédit a été commencé en 1354; l'auteur est nommé dans le Catalogue de M. Neubauer, nº 1291, Moïse b. Jehuda נ'ג'ה' (voir la correction dans les *Add. et Corr.* à ce ms.), ce qui semble une abréviation comme j'ai déjà proposé dans l'addition au *Catal. Bodl.*, p. 1834, où au lieu de Zunz, *Z. Gesch.*, p. 471, il faut lire p. 451. Voir aussi ma note sur l'article du *Thesaurus* de Benjacob. Notre Moïse n'appartient donc pas à la famille française Natan, ce que Zunz (*Gesch. Schriften*, III, 107) a laissé dans le doute. Il est différent du poète Moïse Natan (voir Zunz, *Literaturg.*, p. 517, où notre ben Jehuda est identifié avec le chef de la communauté en Catalogue, en 1354, voir Schorr, *he-Chaluz*, I, 33), dont un hymne, inconnu à Zunz, a été imprimé dans le journal hébreu *Jeschurun*, publié par Kobak, VI, 131. Je n'entre point dans la question de savoir si ce poète Moïse Natan est le même que Moïse b. Natanel, auteur du livre תוצאות חיים (*Hist. litt. de la France*, t. XXVII, 726; voir *Hebr. Bibliographie*, XVII, 125, et les citations qui s'y trouvent).

Le dernier mot dans la liste semble être *benevuot* (בנבואות), mais je crois qu'il doit être בטבעיות (en choses physiques), ce qui est la suscription du premier traité de l'ouvrage identique.

108 פרוש אבן רשד. Commentaire d'Averroès, probablement sur quelques livres ou sur un seul livre d'Aristote.

109 כוזרי. L'ouvrage de Juda ha-Lévi, probablement en traduction hébraïque.

110 אלמגיסטי. Almageste (de Ptolémée), ou en arabe, ou en hébreu, ou en abrégé.

111 הגיון לאבן רשד. Logique d'Averroès.

112 כוונות דניאל...(?) Les tendances ou sens du livre Daniel; le premier mot *abaa* pourrait être אבאר (j'expliquerai) ou *arbaa* (quatre)?

113 פרוש לשמע טבעי. Commentaire de la Physique (d'Aristote), probablement par Averroès.

114 גאלינוס (?) Galien (?)

115 רוח חן. L'ouvrage anonyme tant de fois imprimé.

116 פרשיות. Péricopes (du Pentateuque).

117 פתיחת המשניות. Introduction aux Mischniyyot (par Maïmonide ?) en traduction hébr. (?)

118 יאיר נתיב. Il s'agit probablement de la traduction du *Viaticum* (d'Ibn al-Djezzar) par un auteur anonyme (*Die hebr. Uebersetz.*, p. 703), et non de l'ouvrage de Samuel Juda Abbas (*ib.*, p. 35); comp. nº 11.

119 יהושע (Josué), probablement les Premiers Prophètes ou une partie des Prophètes.

120 דקדוק ר' יהודה. Sans doute Grammaire de Juda (Hayyoudj), peut-être en arabe, comprenant au moins une de ses œuvres.

121 המנורה? Voir *Die hebr. Uebersetz.*, 752; ou pour מנורת המאור d'Israël Alnaqua ou d'Isaac Aboab (XIIIe siècle, comme l'a démontré Zunz). On pourrait aussi lire *ammore* המורה = מורה הנבוכים par Maïmonide.

122 משפטים, partie du משנה תורה de Maïmonide (?)

123 עולם קטן (par Moïse ibn Tibbon ?), ou la traduction du livre de Joseph ibn Çaddik (?).

124 פרוש שיר השירים. Commentaire sur le Cantique, on ne peut pas dire de qui.

125 פרוש איוב. Commentaire sur Job. Même observation.

126 אלזהראוי. Al-Zahrawi, médecin arabe, auteur du אלתצריף, traduit deux fois en hébreu sous les titres ס' השמוש et החפץ השלם (*Die hebr. Uebersetz.*, p. 740 et suiv.).

127 חכמת הנגון. Dans l'Encyclopédie d'Abraham b. Hiyya ces mots désignent la musique ; mais quoique Immanuel b. Salomon (s je me souviens bien) dérive la musique des chrétiens de celle des Hébreux (גונב גונבתי מארץ העברים), nous avons très peu d'ouvrages sur la musique (voir *Die hebr. Uebersetz.*, p. 855 [1]), et je n'en connais aucun portant ce titre, si c'est un titre et non pas une désignation générale.

128 הלכות נדרים, le mot *guedarim* ne peut-être qu'une erreur du scribe, qui a lu גדרים ! L'ouvrage sur les vœux par Moïse b. Nahman est imprimé dans la collection אשי ה', 1795, 1838 ; un article הלכות נ' manque dans le *Thesaurus* de Benjacob, p. 139, comme dans le Catalogue de Zedner, p. 842 (où, p. 833, sous אשי ה', il faut ajouter p. 590).

129 מקאתל est un nom arabe qui se trouve très rarement parmi

[1] L'ouvrage d'Abu *'Salt* manque dans le registre, p. 1065, sous ce nom.

les Juifs (*Jewish Quart. Rev.*, XI, 146, nº 375). Peut-être est-ce le nom d'un possesseur qui se trouvait en tête du ms.

130 ארגוזה לבן סינא. *Ardjuza* (en latin *Canticum*) sur la médecine, traduit en hébreu, avec le commentaire d'Averroès. Voir nº 28.

131 חי בן יקטן. Voir nº 16.

132 המצוות (?) Voir nº 70.

133 חדושים (novelles). Observations (sur le Talmud); peut-être celles de Moïse b. Nahman.

134 שונא הנשים (מנחת יהודה). L'ouvrage imprimé sous le titre complet par Juda ibn Sabbatai.

135 דינין (*Judicia*), désignation très vague.

136 Livre de médecine (sans titre).

137 הקאנון le *Canon* d'Avicenne ; la permutation des lettres *t* et *c* dans les mss. latins est bien connue.

138 Livre de médecine (sans titre).

139 Fragments bibliques ?

140 אישות (partie du משנה תורה de Maïmonide ?).

141, 142, indéterminables.

143 שלשה עינים ? ou שבעה ע' ? (Zach., III, 9). Je ne connais pas de livre ancien de ce nom.

144 מורה הנבוכים. L'ouvrage célèbre de Maïmonide.

145 דעות הפילוסופים, ou la traduction de l'ouvrage de Gazzali par Isaac Albalag, ou l'ouvrage encyclopédique de Schemtob Palquera (attribué à tort à Samuel ibn Tibbon).

146 הפרקים. Les Aphorismes (?), peut-être ceux d'Hippocrate (?)

P. S. — Après avoir envoyé à la *Revue*, le 26 février, la notice qu'on vient de lire, j'ai reçu, le 3 mars, de M. le Dr Simonsen, rabbin à Copenhague, connu par différentes publications, une notice contenant les identifications d'environ quarante titres, dont la plupart concordent avec celles que M. Israël Lévi et moi avons proposées indépendamment l'un de l'autre, par exemple les nos 114 et 140. Je ne reproduis pas celles qui me paraissent trop hardies ou peu vraisemblables ; ainsi M. Simonsen prétend qu'au nº 107 il y a un nom d'auteur Hayyim ben Vivas, ou qu'au nº 112 il s'agit des כוונות de Gazzali, alors que le nom Daniel n'admet aucun doute. Mais je publie avec reconnaissance toutes celles qui me semblent simplement préférables aux miennes, ou, du moins, dignes d'attention, en ajoutant quelques renseignements. Le 22 mars, M. Simonsen me proposa deux autres titres, que j'ai insérés dans

l'épreuve; j'ai mis un astérisque aux nombres suivants pour renvoyer le lecteur à ce *P. S.*

5 מה שאחר מטבע. Métaphysique selon Aristote ou un autre auteur, par exemple Averroès. C'est sans doute la meilleure explication.

10 חולי העינים. Sur les maladies des yeux.

31 באוירים ובזמנים ; comp. ma note au n° 40, que je retire après la conjecture suivante.

40 היקש et 57 באור ההיקש (la lettre *g* doit être lue *q*), le livre du Syllogisme dans l'*Organon* d'Aristote et un commentaire (par Averroès ou un autre auteur).

90 הפלאה. M. Israël Lévi avait d'abord proposé ce titre ; M. Simonsen le propose aussi en demandant toutefois s'il y a eu un livre antique de ce titre. Je crois qu'il s'agit du VIe livre du משנה תורה de Maïmonide qui se trouvait en tête du ms.

Note de la Rédaction.

M. Richard Gottheil, de New-York, a envoyé aussi quelques identifications qui s'accordent en partie avec celles de MM. Steinschneider et Simonsen.

1 : peut-être *Almatar*, livre de la pluie, semblable à celui que j'ai édité dans le *J. A. O. S.* — 5 : מה שאחר הטבע, la Métaphysique d'Aristote. — 37 : Apollonius de Tyane. — 63 : Kalila et Dimna. — 81 : tons musicaux. — 121 : Double du n° 144. — 125 : Esope ? — 127 : חכמת הנגון. — 137 : ס' הקאנון, peut-être le Canon d'Avicenne.

INSCRIPTIONS HÉBRAIQUES D'ARLES

En feuilletant les papiers laissés par Isidore Loeb, M. Israël Lévi a trouvé des extraits d'un ms. français de la Bibliothèque municipale d'Arles, sur les « monuments hébraïques dont il reste quelque trace ou mémoire à Arles[1] » (n° 244). Il me les a communiqués, pensant qu'ils pourraient entrer dans l'Inventaire que j'ai entrepris des inscriptions juives en France.

En marge de l'en-tête du premier texte, l'original porte une note écrite par l'abbé Laurent Bonnement[2], donnant le nom de l'auteur de l'article ; elle est conçue en ces termes : « Jacques Ganteaume est l'auteur de ces explications et m'en a fait présent. »

Les extraits copiés comprennent les trois derniers morceaux du ms. en question, savoir : 1° le morceau précité de Jacques Ganteaume ; 2° deux lettres de Séguier à Natoire sur l'inscription d'une tombe juive de la ville d'Arles, en date des 26 novembre et 25 décembre 1766 ; 3° l'interprétation « de quelques caractères hébraïques qui sont sur la muraille du jeu de Mail » (par Séguin). De plus cette copie contient : 1° une Relation sur les Juifs (tirée d'Anibert, répertoire d'Arles) ; 2° une « Ordonnance [en latin] de » Charles II (roi de Sicile), donnée à Aix le 22 février 1298, rendue » sur la requête des habitants d'Arles et portant que les Juifs de » cette ville contribueront aux tailles qu'on perçoit pour le pont du » Rhône, les chaussées et la garde des pâtis communaux » ; 3° Statuta per illustrissimum dominum Robertum primumgenitum domini Karoli II regis Hierusalem et Siciliæ et ejus in comitatibus Provinciæ et Forcalqueri vicarium generaliter.

Le premier mémoire du P. Ganteaume décrit longuement huit

[1] Copie certifiée par le bibliothécaire de la ville, M. G. Souchier.

[2] Il est bon de rappeler que la collection de l'abbé Laurent Bonnement, constituée dans la seconde moitié du dernier siècle, de 1760 à 1791, est entrée à la bibliothèque municipale d'Arles en 1834 et 1835, selon ce que nous apprend M. J. H. Albanès, rédacteur de l'inventaire de ces mss. (*Catalogue général des mss. des bibliothèques départementales*, t. XX, p. 345-520).

textes hébreux dont il y avait encore des traces à Arles de son temps. En voici le résumé :

1. Dans le vestibule de la chapelle des Pénitents bleus, on aperçoit encore une porte qui était jadis celle de la synagogue ; en haut, l'on voit inscrits deux versets ; l'un est celui du Psaume CXVIII, 20 ; l'autre, du Deutéronome, XXVIII, 6.

2. Sur la muraille de la ville au jeu de Mail, vers la porte du marché neuf du côté de la « Lice » vers la première tour, il y avait une inscription hébraïque, citée par Séguin en 1686 ; elle est malheureusement altérée déjà dans ce livre, nous essaierons plus loin de la reconstituer.

3. Non loin de l'église Saint-Roch, on a découvert, en 1766, une inscription ainsi conçue : זה קברה של מרת ימולה בת ש', « Voici la sépulture de dame Imola, fille de S... »

4. Près de la porte du jardin des Minimes, on lisait ces mots : זה קברו של רבי מרדכי. « Voici la tombe de R. Mardochée. »

De cette stèle on peut sans doute rapprocher celle qui, sous le numéro 6, était dédiée « au jeune Juda, fils de R. Mardochée ».

5. Le point suivant mérite à peine une mention : Plantavit de la Pause, dans son *Florilegium rabbinicum* (p. 613 et 645), cite le ס' העזר de R. Méir de Trinquetailles comme preuve de la présence des Juifs dans ce faubourg d'Arles.

6. En 1771, vers Saint-Roch « derrière la genouillade », on a découvert le texte d'une inscription, encastrée maintenant dans le portail d'une maison de campagne sise près d'Arles, et dite maison de Greffeuille[1]. L'inscription est ainsi conçue : « Voici la tombe de Juda jeune homme, fils de R. Mardochée ; que son esprit repose, car il n'a jamais péché. » Il est inutile de reproduire le texte hébreu, car dans son *Corpus inscriptionum hebraicarum* (n° 94), M. Chwolson l'a publié d'après une photographie que lui avait envoyée M. Hartwig Derenbourg. — La deuxième partie de ce texte avait été mal lue et, par suite, mal comprise, soit par le P. Ganteaume, soit plus tard par le chanoine Moreau dans son article « Explication d'inscriptions hébr. qui sont, ou qui étaient à Arles » (suite du susdit ms.).

7. En 1775, la réparation d'un petit pont sur un ruisseau qui débouche dans la Durance a fait découvrir la petite inscription suivante : מר שלמה בהזים, « Maître Salomon... ». Pour traduire le troisième mot, Jacques Ganteaume va jusqu'à invoquer le sens

[1] Cf. *Inscriptions hébraïques en France*, p. 4. — On est étonné que Ganteaume n'ait pas cité l'inscription qui a été trouvée aux Aliscamps, tout près d'Arles, et placée depuis au [musée de cette ville; elle est ainsi conçue : « Voici la tombe de [notre] maître Méir. » (Chwolson, *Corpus*, n° 55).

d'un mot unique de la Bible (Isaïe, LVI, 10), הזים, *dormeurs*, et il traduit בהזים, « parmi les *morts* ». Ne serait-ce pas plus simplement un nom propre mal lu[1] ?

8. Enfin, en 1777, à la porte Griffeuille, on a trouvé une pierre portant ces mots : זה קברה של מרת אשה בלש' בת חב' ר' דוד חטה (נף ou) בף, « tombeau de la dame femme Belschet, fille du compagnon maître David, ... ». — Pour le mot בלש, l'auteur du mémoire traduit par divination : « exquisitæ pulchritudinis, seu exquisitæ virtutis », sans se douter que c'est le prénom français *Belle-Assez*, transcrit בלשת (au complet), qui n'est pas rare au XIIIe siècle. Mais que peuvent bien signifier les deux derniers mots, ou plutôt de quoi sont-ils l'altération ? Notre auteur les traduit sans broncher : « declinavit stillans, seu plorans », paraissant avoir lu הטה, avec ה en tête.

De ces huit textes le plus intéressant est le second ; malheureusement, il a été le moins compris de tous jusqu'à présent, sans doute faute d'une bonne copie. Déjà pour le texte n° 1, le copiste a déplacé les premiers mots de chacun des deux versets ; il les range en une seconde ligne, autrement dit, il les met à la fin ; mais, comme il s'agit de versets bibliques, il est aisé de remédier à cette interversion ; une telle rectification, quoique nécessaire, est plus difficile pour l'inscription n° 2.

Dans ses *Antiquités d'Arles*[2], Séguin consacre un chap. (XI) à « l'interprétation de quelques caractères hébraïques qui sont sur » la muraille du jeu de maille », et il conclut en disant : « Selon la » chronologie des Juifs qui comptent 5179 ans depuis la création » du monde jusqu'à J.-C., l'an 5036 revient à 163 ans avant la » venue de J.-C. » On se demande où il a pris de tels chiffres, confondant l'année de l'ère de la Création contemporaine de celle où il vivait avec un comput antérieur.

La confusion n'est pas moindre dans ce que Séguin rapporte des explications fournies par les rabbins d'Avignon qu'il avait consultés à ce sujet. Voici son récit, dont la partie historique est digne d'intérêt et mérite créance :

« Les Juifs furent chassés d'Arles, comme du reste de la Provence, sous le règne de Charles VIII, en 1493. Ce fut alors que la synagogue et l'école célèbre qu'ils avaient dans cette ville ayant été démolies, les principales ruines furent portées hors de nos murailles, pour servir à réparer une partie de nos fausses Bayes. Ce sont de grosses pierres de Moleyres, qu'on voit du fossé de Mercanou, sur la muraille

[1] La première lettre est évidemment l'initiale de *ben*, et la suite un prénom commençant par חנ, par exemple Hanania.

[2] Arles, 1687, in-4°, p. 42-4.

du jeu de maille; sur elle nous observons plusieurs caractères hébraïques fort nets. Je les rapporte néanmoins en caractères latins, faute d'hébraïques, comme j'ai fait de nos caractères grecs... Je les ai fait copier, et pris soin de les envoyer aux rabbins d'Avignon et de L'Isle, pour en avoir tout l'éclaircissement possible... Ces messieurs ne sont pas d'accord en tout ; mais ils conviennent tous du temps et de l'époque que ces caractères marquent, qui est 163 ans devant J.-Chr., selon la chronologie des Juifs qu'il faut suivre en cette occasion. Le rabbin d'Avignon les explique en cette manière :

» CHODESCH ELUL CHAMESCHETH LAMECH (*sic*) VAV NISCHLAMU BEDIKOTH SCHADAÏ, c'est-à-dire « au mois d'août 5036 ont été accomplies les visitations de Dieu tout-puissant ».

» Il a répondu ensuite que les lettres suivantes marquent que les différentes pierres sur lesquelles elles sont gravées, étaient le tombeau d'un fameux rabbin appelé Salomon, surnommé le Petit, fils de David :

» MATSAV SCHELOMOH KATAN BEN DAVID VEHAKADOSCH BARUCH HU. »

Cette dernière eulogie, « le Saint béni soit-il », placée là sans rime ni raison, que l'on ne trouve jamais sur une épitaphe, a dû être déplacée d'une ligne antérieure par la maladresse du copiste de Séguin; celui-ci avait aussi communiqué les textes à des ecclésiastiques, dont l'interprétation diffère de celle des rabbins en quelques menus détails.

Malgré ses défectuosités, cette page peut rendre service. En l'utilisant, on arrive à cette conclusion qu'il faut probablement diviser notre texte en deux parties, et reconstituer ainsi la première : חדש אלול חמש א׳ ל״ו נשלמו בדיקות שדי והקדוש ברוך הוא, « Au mois d'Eloul de l'an cinq mille 36 (= 1276), ont cessé les ... Que le Saint béni soit-il !... » Peut-être y avait-il encore un ou deux mots, de sorte que la dernière expression serait le sujet d'un verbe יצילנו « nous sauvera de... etc. ». Les deux mots qui précèdent l'eulogie nous laissent perplexes. S'agit-il d'une cessation de persécutions, ou de la fin d'une épidémie ? On ne saurait préciser l'événement auquel fait allusion le terme bien vague de בדיקות, *examens*. Séguin le traduit ingénûment par « visitations », et Ganteaume par « réparations », obsédé par l'idée d'une reconstruction contemporaine[1].

Quant à la date, Jacques Ganteaume n'hésite pas à rectifier l'assertion de Séguin, qui avait prétendu attribuer ce texte à l'an 163

[1] Voir pièce justificative. Certes on ne connaît pas d'exemple d'inscription sur pierre faite pour relater la fin de maux publics. Mais, d'autre part, si le mot similaire בדק הבית éveille l'idée de « réparation », que signifie ici שדי, qui suit cette expression ? Etait-ce le dernier mot d'une phrase ?

avant l'ère chrétienne. Pareillement, dans un autre ms. de cette même bibliothèque, intitulé « Ebauche d'un dialogue entre deux amis sur l'histoire d'Arles » (t. I, p. 445), on lit : « Les Juifs » d'Arles étaient encore obligés de travailler aux corvées comme » des esclaves. On en trouve la preuve (?) dans une inscription » hébraïque qu'on lit dans les *Antiquités* de Séguin : il en fixe » l'époque à 163 avant J.-C. ; mais M. l'abbé Ganteaume, ci-devant » jésuite, avec qui j'avais eu occasion de conférer sur cette inscrip- » tion, fixait au contraire cette époque à 1276 de l'ère chrétienne. »

En effet, dans son mémoire sur ce sujet, Ganteaume reconnaît qu'il n'a pas dû y avoir de Juifs à Arles dans un temps aussi reculé que le supposait Séguin ; on les y voit pour la première fois en 449, à la mort de Saint-Hilaire, et en 508 sous Alaric. « Les Juifs d'Arles, dit-il à ce propos, voulurent livrer la ville aux Bourgui- » gnons, et à cette occasion ils firent du chagrin (*sic*) à Saint » Césaire. » Or, M. Israël Lévi a démontré[1] que la première accusation de trahison, selon le dire même des apologistes de cet évêque, a été portée contre un clerc, parent de ce dernier : c'est seulement plus tard qu'une accusation semblable a été formulée contre les Juifs, et encore contrairement à la logique, car évidemment les Juifs eussent été plus heureux sous les Ariens assiégés dans Arles que sous les catholiques bourguignons.

Sans relater toutes les vicissitudes que les Juifs d'Arles ont subies tour à tour[2], il faut rappeler qu'en 1265 l'église de cette ville, se plaignant de ce qu'à l'occasion des guerres on contrevenait à ses droits, revendique ses prérogatives sur les Juifs par l'organe de l'Archevêque. D'autre part, il existe un acte de cession fait aux consuls d'Arles par les Trinitaires, en 1263, d'une partie de leur jardin, pour édifier le mur et creuser le fossé de la ville. Après avoir rappelé ces détails d'histoire, Ganteaume se donne une peine qui nous fait sourire, pour démontrer que l'an de l'ère juive 5036 équivaut à l'an 1276 de J.-C., époque où l'on a dû réparer le mur dont il vient d'être question. L'auteur continue en s'exprimant ainsi, selon notre manuscrit :

« Arles s'était rendu à Charles d'Anjou frère de Saint-Louis en 1251, et ce prince fut appelé en 1263 au royaume de Sicile. Il fallut l'aller conquérir sur Mainfroy, qui l'année précédente avait donné sa fille en mariage au fils du roi d'Aragon. Arles soumise à Charles d'Anjou se voyait exposée dans le cours de cette guerre aux incur-

[1] *Revue*, XXX, p. 295-9.

[2] M. Gross a consacré une étude à l'histoire de la communauté juive d'Arles, dans *Monatsschrift*, en 1878-80 et en 1882. Seulement, cet écrivain n'a connu aucune des inscriptions qui nous occupent ici.

sions des Aragonais, alliés de Mainfroy. Voilà pourquoi, en 1263, on acheta le terrain des Trinitaires pour bâtir le mur et faire le fossé. — Il survint aussi des troubles dans l'Empire. Richard roi d'Angleterre et Alphonse roi de Castille prétendaient à la couronne impériale. Rodolphe fut enfin élu empereur. Comme Arles avait été longtemps soumise aux empereurs, et qu'avant Charles d'Anjou les Comtes relevaient de l'empereur, elle aurait pu être attaquée. Il faut croire que le danger fut toujours éloigné, puisqu'on ne pressa pas l'ouvrage, et que l'ayant projeté en 1263 on ne le finit qu'en 1276.

Reste à savoir si cette dernière déduction n'est pas due à une « pétition de principe », puisqu'il n'est nullement prouvé que l'inscription parle de « réparation », encore moins de construction définitive, terminée à cette date. Dès lors, il n'y a pas lieu de s'arrêter à l'hypothèse émise par Ganteaume, comme seconde explication de la ligne finale. Nous croyons, au contraire, que la seconde partie de notre texte doit être lue et expliquée à part, comme une simple épitaphe. Voici d'abord cette ligne : מצב' שלמה קטן בן דוד « Stèle de Salomon Petit, fils de David ».

En effet, dans la liste des rabbins qui ont vécu à Arles, Gross note un certain Salomon[1], qui peut bien être le Salomon mentionné dans le texte précédent.

Selon la supposition de Ganteaume, au contraire, le premier mot מצב (pour מצבת), serait un qualificatif attribué à celui qui est nommé ensuite : « Salomon Petit », et cet abbé en avait fait un « chef », puis, par extension, un *entrepreneur* de la construction.

Enfin, la copie que nous avons sous les yeux offre des détails topographiques sur le quartier juif : « La synagogue, est-il dit, » était en l'endroit qu'on appelle aujourd'hui l'*herbolerie*, et la » Juiverie dans la rue qu'on nomme : Carrière neuve, où l'on voit » encore quelques restes. »

A la suite de ce premier extrait, se trouvent — comme il a été dit en commençant — deux lettres de Seguier, qui se réfèrent au troisième monument hébreu d'Arles, ou à la tombe d'Imola. Avec non moins de mal que son émule Ganteaume, Seguier explique péniblement chaque mot et chaque syllabe de ce texte peu important. On a pu s'en rendre compte au n° 3 de l'énumération qui ouvre cet article. — Les deux Ordonnances latines qui terminent cet extrait seront utilisées, nous l'espérons, par un de nos collaborateurs pour une étude sur Arles.

MOÏSE SCHWAB.

---

[1] *Gallia judaica*, p. 79, d'après l'*Itinéraire* de Benjamin de Tudèle.

PIÈCE JUSTIFICATIVE.

(ANIBERT, *Répertoire d'Arles*, Relation sur les Juifs.)

... Dans ces entrefaites, il s'éleva une grande contestation entre celui qui était chargé par les citoyens de veiller à l'entretien du Pont du Crau, et les Juifs établis dans la cité d'Arles, au sujet d'une corvée bizarre, à laquelle ceux-ci avaient été très anciennement soumis. Ils devaient fournir tous les ans, le jour de Vendredi Saint, cent bourriques pour porter les matériaux nécessaires aux réparations du pont de Crau. Il est probable qu'on voulait les obliger à servir eux-mêmes de guides, et c'était sans doute ce qui causait leur répugnance.

L'archevêque, assisté des huit consuls de la Cité, termina la dispute et commua la redevance. Par accord du 15 juin 1178, il fut décidé que les Juifs payeraient actuellement la somme de 50 sols, et qu'on exigerait d'eux annuellement 20 sols melgoriens, pendant la semaine sainte, pour la réparation du pont de Crau.

Ce temps sacré était vraiment critique pour ces malheureux débris de la race d'Israël. Il n'est point d'avanie, point d'outrage, que le peuple et surtout la jeunesse d'Arles ne leur fît essuyer pendant la journée du Vendredi Saint. En statuant sur l'affaire du pont de Crau, l'archevêque et les consuls s'engagèrent à garantir les Juifs de cette persécution domestique[1].

[1] L'acte de cet accommodement est aux Archives de l'Archevêché, livre noir, f. 53. Cf. Blancard, *Documents inédits sur le commerce de Marseille au moyen âge* (Marseille, 1884, 8°), t. I, p. 240.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

I. Gen., ii, 3.

Les mots ברא לעשות sont embarrassants. On a essayé de faire une distinction entre ברא, *créer*, et עשה, *façonner* ; mais dans le premier chapitre de la Genèse ces deux termes ont la même acception. On doit remarquer ensuite que l'expression עשה מלאכה, *faire un travail*, est très naturelle, tandis que ברא מלאכה, *créer un travail*, est tout à fait insolite. Il nous semble possible que le texte primitif, au lieu de ברא, ait eu דבר ; le ד sera tombé après le ר de אשר, et בר se sera augmenté de l'א de אלהים. L'expression דבר לעשות se retrouve Ex., xxxii, 14, et ailleurs.

II. Gen., xxiv, 53, 55.

Dans ces deux versets on mentionne le frère de Rébecca et sa mère, tandis que dans le verset 50 on nomme Laban et Bathuel, le père de Rébecca. Il est à noter que nulle part le père et la mère ne sont réunis. Comme Bathuel est désigné en toutes lettres, on peut se demander si dans les versets 53 et 55 le mot אמה n'a pas été substitué à אביה, peut-être pour que Laban ne fût pas placé avant son père. Raschi remarque déjà l'inconvenance de Laban, prenant la parole avant son père, mais au verset 53 l'inconvenance serait aussi commise par le serviteur d'Abraham, tandis qu'il est moins choquant de voir Laban mis avant sa mère. La confusion graphique des mots אביה et אמה est, d'ailleurs, très facile. Dans בית אמה (v. 28) la même substitution a pu avoir lieu. La Peschito a lu אביה, et Graetz, dans ses *Emendationes*, adopte cette correction. Le Midrasch Rabba, *ad l.*, observe que Rébecca s'est adressée

à sa mère, tandis que Rachel a raconté l'arrivée de Jacob à son père (XXIX, 12). En résumé, il se pourrait que le narrateur original n'eût parlé que du frère et du père de Rébecca.

III. Exode, XXXIV, 13 et 15.

Ces versets font alterner étrangement le pluriel avec le singulier dans les verbes et suffixes se rapportant à יושב הארץ. Au v. 13 on trouve מזבחתם, מצבתם et אשריו. Le Samaritain met אשרידם; mais il est plus naturel de corriger מזבחתיו et מצבתיו, d'abord parce que le singulier est plus employé que le pluriel dans ce passage et, ensuite, parce que la confusion de ם avec יו est facile. Dans le v. 15 on pourrait après וזנו supposer le mot בניו, en parallèle avec le mot בנתיו du v. 16. Le mot בניו est, à la vérité, moins nécessaire que le mot בנתיו. C'est sans doute aussi pour cette raison qu'il est tombé.

IV. Lév., III, 14.

Dans la phrase והקריב ממנו קרבנו אשה le mot קרבנו, non seulement est superflu, mais il rend la proposition incompréhensible, puisque le suffixe de ממנו se rapporte au mot קרבנו du v. 12. On n'a pas pu dire : *Il apportera de l'offrande son offrande*. Le mot קרבנו pourrait bien être une dittographie verticale de וזרקו בני qui se trouve au-dessus à la ligne précédente. En tout cas, il doit être retranché.

V. Deut., XI, 2.

Ce verset contient certainement une lacune. La Septante traduit : « Vous savez aujourd'hui ce que ne (savent) pas vos enfants, qui, etc. ». D'autres expliquent : « Vous saurez aujourd'hui, car ce n'est pas à vos enfants (que je parle), eux qui, etc. » La pensée exprimée ainsi paraît bien faible et en contradiction avec d'autres passages où Dieu dit qu'il ne s'adresse pas seulement aux pères, mais encore aux enfants. Aussi croyons-nous que c'est justement cette dernière idée qu'il faut suppléer, notamment d'après Deut., XXIX, 16, et expliquer : Vous saurez aujourd'hui que ce n'est pas (à vous seulement que je m'adresse, mais) à vos enfants, qui, etc.

Mayer Lambert.

LES ATHÉNIENS A JÉRUSALEM

Dans le décret que les Athéniens rendirent en l'honneur dHyrcan II, grand-prêtre et ethnarque, décret étudié par Th. Reinach, on lui fait surtout un mérite (*Revue*, XXXIX, 20) de « sa bienveillance envers notre peuple en général et chacun des citoyens en particulier, mettant tout son zèle à les servir, qu'il accueille avec empressement les Athéniens de passage dans son pays soit en ambassade, soit voyageant pour une affaire privée ». Ces paroles de reconnaissance constatent ce fait que les Athéniens venaient, à cette époque, assez fréquemment à Jérusalem, soit avec des missions officielles, soit pour leurs affaires particulières, et cela éclaire d'une vive lumière cette série d'anecdotes que le Midrasch *Echa Rabbati*, sur le chap. I, vers. 1 (רבתי עם), nous offre. Ces anecdotes doivent nous montrer combien les habitants de Jérusalem surpassaient même les Athéniens en intelligence, en sagacité et en esprit. Dans les deux premières de ces anecdotes ce sont des Jérusalemites qui vont à Athènes ; dans les huit autres, il s'agit toujours d'un Athénien se rendant à Jérusalem. La formule par laquelle débutent ces derniers récits, composés en araméen populaire, est : חד מן אתינס אזל לירושלם « Un Athénien alla à Jérusalem ». Deux de ces anecdotes, réunies en une seule narration, passèrent dans la littérature arabe, d'où elles parvinrent à Voltaire qui les connut par Herbelot, et elles lui fournirent le sujet du troisième chapitre de son *Zadig;* c'est ce que j'ai indiqué dans mon article, « De l'esprit populaire juif dans la littérature mahométane » (*Monatsschrift,* XIX, 1870, p. 70)[1]. Qu'il me soit permis de répéter ici ce que j'ai dit dans cet article sur l'importance de ces anecdotes : Ce sont là d'anciennes productions pleines d'un esprit enjoué et pétillant qui nous ramènent au temps où Jérusalem était encore la célèbre capitale, le véritable centre du judaïsme. Le ton vif et animé de ces anecdotes prouve qu'elles ont jailli de la vie populaire dans toute sa réalité ; elles nous apportent un témoignage des plus authentiques du temps de la dernière splendeur de la vie politique juive ; c'étaient comme les derniers éclats d'une gaîté qui allait pour des siècles céder la place aux plus sombres orages. — Ces monuments de l'esprit de l'ancienne Jérusalem qui n'échappait pas aux visi-

[1] Cf. Israël Lévi, *Revue*, XI, 209 sq.

teurs venus d'Athènes, trouvent une espèce de confirmation historique dans les paroles citées du décret des Athéniens, qui nous apprennent qu'effectivement des Athéniens bien souvent se rendaient à Jérusalem et y étaient l'objet de la bienveillance du monde officiel. Sur la conduite du peuple à l'égard de ces étrangers, nous sommes renseignés par ces anecdotes, dont on peut hardiment placer la composition au temps d'Hyrcan II ou de sa mère Alexandra, temps où Jérusalem jouissait de la paix et de la prospérité.

Budapest.

W. Bacher.

UN FRAGMENT POLÉMIQUE DE SAADIA

Les quatre petites pages judéo-arabes que nous publions et traduisons ici proviennent de la gueniza du Caire et font partie des ballots de feuillets acquis par M. le baron Edmond de Rothschild. Elles nous paraissent appartenir à un écrit où le Gaon traduisait une de ses œuvres hébraïques de polémique contre ses ennemis. Le texte se divise en paragraphes en tête desquels se trouvent deux ou plusieurs mots hébreux. Saadia est nommé une fois à la troisième personne ; mais nous savons qu'il parle parfois ainsi de lui-même[1]. Peut-être notre morceau est-il un fragment en arabe du *Séfer haggalouy*, dont le premier chapitre traitait de la sagesse et le troisième montrait le mal résultant de la nomination de David ben Zakkaï[2]. Quoi qu'il en soit, le fragment que nous donnons ici nous paraît intéressant, et peut-être découvrira-t-on ailleurs d'autres morceaux du même ouvrage.

Nous avons ajouté les points diacritiques et les teschdid ; dans le texte le ع seul a un point. Chaque page a treize lignes et chaque ligne quatre ou cinq mots. L'écriture est grande et carrée. Par endroits les vers ont rongé les lettres. Nous avons surmonté d'un trait horizontal celles qui sont douteuses :

[1] Voir Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, t. V, p. 163.
[2] *Ibid.*, p. 143.

Texte :

I

Recto

אלצלוהה מן אני ליס בחכים
בקולי כקטון דעתי ואני גיר
מסת[חק] אלריאסה בקולי אם
הראיתי : וגיר מסתחק י אל
אגאבה בקולי אם לי לא יאתה
ואן אלנאס כלהם גהאל באלאצאפה
אלי חכמתה כקול אלולי ואני
בער ולא אדע בהמורת הייתי
עמך : ובעד דלך :
ויהי מאז
פחיניד כשפו האולי אלקום
אנפסהם ליכאצמו סעדיה
עלי חקה ויעירון ויעצון

Verso

צארו פציחה והזוא פי גמיע
אמה אלה וכרההם כל נקי
ואסתצגר בהם ואל · · · · ו
נכבתהם מן אלמנתקם
בלע אלינו : יא רבנא
אהלכהם ושתת אלסנתהם
פאנא קד שאהדנא טלמהם
פי בלד סכנאנא ואלנהאר
ואלליל יחיט בהא אלטלם ואל
כצומה עלי אסוארהא ואדא
אלתזיף ואלגור ואלדגל לא יברח [1]
מן רחאבהם : הניעמו בקדרתך
אלהם ואקטע רגאהם מן

II

Recto

ולאך בפצה או כמר ולאך איצא
בראי סו : לכן היו לך :
פלדלך צארו לך כאלהה [3]
ועגדך אן אלחיאה ואלכיר פי
אן תטיעהם ותתעבד להם ואן
אלמות ואלשר פי אן תכאלף קולם [5]
פלא מחיי ולא אמר כאן אלה
ענד נפסך : הקבצו ובאו :
אלאן פאגתמעו ואקבלו
ואנחשרו מן אלמחיט ואנטרו
הל יוגד אנסאן גאהלא מן אל
מערפה בסרעה מתל הדא אן
יבדל כדאמתה בשראר אלנאס

Verso

פהם אפסדו צנאעה ואהלכו
ראיה עטאוהם כאן אואלוה [2]
מן תקיא אלה ולה איצא לא
יתבתון : כי גם זאת מדת
לאן הדא כולה [4] מן עאדאת
רבנא אן יצרב אעדא
אמתה בעצא בבעץ כמא צנע
באהל נאבלס ואבן גדעון
כדאך תנצב נקמתה עליך בהם
וחרגא עלי כל אמר אן יסמיך
מדברא : כאשר אלית
כמא אנך איצא חרגת
עלי נפסך תם טרחת אסמה אל

[1] *Sic.*
[2] Le deuxième ו est peut-être une faute.
[3] Lire כאלהה.
[4] *Sic.*
[5] Lire קולהם.

Traduction.

I. *Recto.* « ... La prière (?), de ce que je ne suis pas sage, en disant : *selon la petitesse de ma science*. Et je ne mérite pas la domination en disant : *Si j'ai montré*, et je ne suis pas digne d'être exaucé en disant : *Si elle ne me convient pas.* Car les hommes sont tous des ignorants par rapport à la sagesse, comme a dit l'ami de Dieu : *Je suis sot et je ne sais pas ; j'ai été une bête auprès de toi* (Ps., LXXIII, 22).

Et après cela : *Il arriva alors.* Alors ces gens se dévoilèrent pour contester le droit de Saadia ; ils l'insultaient et se révoltaient. Ils devinrent un objet d'opprobre et de mépris dans toute la nation de Dieu. Tout homme pur les a détestés et dédaignés, et [ils subiront ?] leur malheur de la part du vengeur.

Détruis, ô notre Dieu : O notre Maître, fais-les périr et disperse leurs langues. Car nous avons été témoins de leur injustice dans la ville que nous habitons. Jour et nuit l'injustice les entoure et la dispute est dans ses murs. Alors la fraude, l'iniquité et la fourberie ne quittent pas leurs places publiques.

Secoue-les : Par ta puissance abaisse-les et tranche leur espérance de.....

II. *Verso* ...Et cela par de l'argent ou une bourse (?) et cela aussi par un mauvais dessein.

Donc ils ont été pour toi : Donc ils sont devenus pour toi comme des divinités, et tu crois que la vie et le bien consistent à leur obéir et à les servir, et que la mort et le mal consistent à transgresser leur parole et il n'y a pas d'être qui fasse revivre (?) et il n'y a pas d'ordre comme si Dieu était auprès de toi (?)[1].

Rassemblez-vous et venez : Maintenant, réunissez-vous et avancez ; rassemblez-vous de la périphérie et regardez si l'on trouve un homme ignorant la science aussi vite que celui-ci. Il remplace ses serviteurs (?) par les pires des hommes ; car ils ont gâté ses travailleurs ; ils ont détruit sa pensée. Leur don venait en principe (?) de la crainte de Dieu, et par lui non plus ils ne subsisteront pas.

Car telle est aussi la mesure : Car tout cela est dans les habitudes de Dieu, notre Maître, à savoir qu'il frappe les ennemis de son peuple l'un par l'autre, comme il l'a fait avec les gens de Naplouse (Sichem) et le fils de Gédéon (Abimélech). De même sa vengeance s'exercera sur toi par eux, et malédiction sur quiconque te nommera chef.

Comme tu as adjuré : Comme toi aussi tu t'es engagé par serment ; puis tu as rejeté son nom..... »

Ce fragment présente encore bien des énigmes, tant pour le sens général du texte que pour l'interprétation des différentes phrases. Nous espérons que d'autres réussiront mieux que nous à les résoudre.

MAYER LAMBERT.

[1] Le sens de toute cette phrase nous échappe.

QUELQUES REMARQUES SUR UNE VIEILLE LISTE DE LIVRES[1]

Cette liste présente de l'intérêt, non seulement pour la littérature, mais aussi pour l'histoire de la culture, car elle nous fournit quelques indications sur la composition d'une bibliothèque juive, peut-être même d'une librairie juive, à une époque assez éloignée de nous. A l'origine, elle était formée de deux parties ; dans la première avaient été inscrits « les livres vendus ou destinés à la vente[2] », et dans la seconde, celle qui est sous nos yeux, étaient mentionnés les livres qui devaient être mis de côté. Cette dernière catégorie comprenait pêle-mêle des ouvrages juifs et non-juifs, rabbanites et caraïtes, de caractère religieux ou profane, mais surtout des compositions liturgiques. La liste cite peu de noms d'auteurs. Elle mentionne le plus fréquemment Saadia, et comme de nombreux ouvrages de ce Gaon ont été perdus de très bonne heure, nous pouvons en conclure qu'elle date du xe ou, au plus tard, du xie siècle et qu'elle nous vient de l'Orient.

Outre les ouvrages connus de Saadia, notre liste en mentionne encore deux nouveaux. L'un a pour titre : כתאב כסר אלרד עלי אלקיאס ורדّה עלי אלחק. M. Bacher suppose que cet écrit est une réplique de Saadia à une réfutation caraïte publiée contre son כתאב אלקיאס אלשראיע אלסמעיה, et cette hypothèse est plausible. Peut-être aussi faut-il corriger אלקיאס en אלקיאס et y voir une sorte réfutation de la méthode de l' « analogie » (הקש, קיאס), dont les Caraïtes ont fait un si fréquent usage. Nous savons par la *Poétique* de Moïse ibn Ezra que Saadia a combattu cette méthode dans plusieurs de ses écrits[3]. — L'autre ouvrage nouveau, intitulé ארבעה שערים, ne s'occupait certainement pas de questions de casuistique, mais du calendrier. Dans son commentaire sur le *Sèfer Yecira*, Saadia cite un ouvrage de ce nom et appelle l'attention sur une erreur qui s'y trouve[4]. Mais comme l'explication des « Quatre

[1] *Revue*, XXXIX, 199-208.

[2] Les premiers mots de la liste תבת אלכארג (ou אלכארגון) doivent peut-être se traduire ainsi : « ils ont été établis, ceux qui sont sortis », c'est-à-dire les livres vendus.

[3] Voir *Jewish Quart. Rev.*, IX, 244 : ואעלם אן קד גלט אלנאס קדימא פי אלקיאס... והנא סקט ענן ושיעתה... וקד רד עליהם רב סעדאל פי כתיר מן תואליפה אלך. Cf. aussi le passage de Yéfét sur Exode, xxxv, 3, dans Pinsker, p. 20, et Hadassi, *Alphab.*, 174.

[4] Éd. Lambert, p. 80 (traduction, p. 103) : והדא ישאבה מא פי ארבעה

Portes » doit se trouver forcément dans tout ouvrage sur le calendrier juif et que Saadia a écrit un ouvrage de ce genre (כתאב אלעבור), il s'est occupé certainement des « Quatre Portes », soit dans un chapitre de son livre, soit dans un opuscule spécial. Et de fait, un ouvrage postérieur sur le calendrier cite les ז׳ שערים דר׳ סעדיה גאון [1] ; mais ce ז׳ « sept » se réduit à ד׳ « quatre ». On connaît aussi un poème didactique sur ces quatre portes, de Yosé Nahrawani (ארבעה שערים דמ׳ יוסי אלנהרואני) [2], avec un commentaire arabe d'un certain Saadia b. Juda b. Ebiatar (composé en 1203). On pourrait admettre à la rigueur que c'est de ce Saadia qu'il est question dans notre liste ; mais cette hypothèse soulève des difficultés chronologiques.

M. Bacher veut encore attribuer à Saadia un autre ouvrage de notre liste, le כלאם פי אלענצרה ואלאעיאד. « Il se pourrait, dit-il, que cet écrit fût une partie de l'ouvrage polémique de Saadia contre Ibn Sâqeveihi, ouvrage qui porte, entre autres, sur la Pentecôte. » Nous pouvons affirmer que cette hypothèse n'est pas juste, car nous connaissons maintenant exactement le contenu de ce livre de polémique. En effet, dans la bibliothèque laissée par l'archimandrite russe Antonin de Jérusalem et acquise par la Bibliothèque de Saint-Pétersbourg, M. Harkavy a trouvé un fragment de l'ouvrage en question [3] et en a publié un extrait dans le périodique russe *Woschod* (janvier, 1900, p. 83). Comme ce périodique n'est pas très répandu et que nous savons peu de chose de cet ouvrage polémique de Saadia contre Ibn Sâqeveihi, je vais donner ici ce passage *in extenso* :

ולעמרי אנה קד אצאב פי תסמיה כתאבה אלפצאיח לאנה פצאיחה
הו וכזיה עלי מא שרחת פי בהכלים אותך ריך ועלי מא קאל
בבוא רשע בא גם בוז ועם קלון חרפה ומא אחסן מא כאן יסאוי
לה סכותה לו אמסך עמא תערץ לה כק׳ אלולי מי יתן החרש
תחרישון ותהי לכם לחכמה ולעל קדמא אלמלאלפין ענן ובנימין
ונטראיהמא אנמא לם יתערצו ללרד עלי אלרבונין ואלחכמ׳ מן
אלמשנה ואלתלמוד לעלמהם באנה יגב לכל קום אן יחמלו פי
כתבהם עלי תפסירהם הם לא עלי תפסיר מלאלפיהם אל הם
אנפסהם אבצר באללפט ואלמעני בתמאם כלאמהם אלך. אלאבואב אלהי
גמע להא הדא אלאנסאן אקואלא מן אלמשנה ואלתלמוד י אדכר

שערים כל תשרי שיש בו עיבור ונולד קודם הרצה חלקים משעת
יום אלך.

[1] Cf. Luzzatto, dans *Orient*, XII, 101.

[2] Edité par M. Steinschneider, dans כרם חמד, IX, 41. Cf. Harkavy, *Studien u. Mittheilungen*, V, 116.

[3] Cf. *Zeitschrift f. hebr. Bibliogr.*, III, 177.

אולא עיונהא תם אגרד באבא ואבין כטאה פי מא זעם אל אלרבונין כאלפוה פאלבאב אלאול אלתוחיד ואלבאב אלב שעבה מן שריעה אלסבת והי אלסראג ואלבאב אלג שעבה אכרי הי מן אלמואהיב ואלד אתכאד אלשהר ואלה לא בד"ר פסח ואלו אלסנה אלכביסה ואלז פי שריעה אלחלב ואלח פי שריעה אלעריות ואלט פי שריעה אלנדה ואלי פי שריעה בעל קרי זעם הדא אלרגל אן אלרבונין כאלפו מא אמר אללה פי הדא אלי אשיא אלך. וגדת הדא אלגאהל אולא זעם אן אלרבונין יגסמון אלכאלק יעתקדונה צורה אנסאן להא טול ורץ ועמק ואעצא ואגזא ופיה אעראץ תאבתה וזאילה ולם יסתהד עלי קולה בשי ממא פי אלמשנה ולא אלמכאלאת ולא אלתרגום ואנמא אתי בה שעב בעצהא מן אלאגאדאת ובעצהא מן כתב לא שהאדה עליה ובעצהא מן אלחזאנה ומע דלך פלגמיעהא תעביר. ותכריג כמא הו למתלהא פי אלשבה אלמוגודאת פי אלמקרא אלך.

Par ma vie ! il (Ibn Sâqeveihi) a bien fait d'appeler son ouvrage « Livre de la confusion », car cet ouvrage le couvre de honte et de confusion, comme je l'ai expliqué à propos de Prov., xxv, 8[1], et comme il est dit (*ib.*, xxiii, 3) : « Quand le méchant arrive, arrive aussi le dédain, et avec la honte il y a la confusion. » Il aurait dû se taire pour éviter ce qui lui est arrivé, comme il est dit (Job, xiii, 5) : « Si vous gardiez le silence, on vous considérerait comme sages. » Il est possible que les premiers hérétiques, tels qu'Anan, Benjamin, et d'autres, n'aient pas combattu les rabbins et les savants par des citations de la Mischna et du Talmud, parce qu'ils savaient que chaque ouvrage doit être expliqué selon le sens que lui donnait l'auteur et non pas d'après les idées de l'adversaire[2]. Car l'auteur comprend le mieux, selon la lettre et l'esprit, ce qu'il a voulu dire. Or, cet homme (Ibn Sâqeveihi) a réuni en dix chapitres des extraits de la Mischna et du Talmud. Je veux d'abord faire connaître les titres de ces chapitres, ensuite j'analyserai chaque chapitre et je prouverai qu'il s'est trompé en croyant avoir rencontré des contradictions chez les rabbins. Chapitre I, sur l'unité de Dieu ; II, sur une catégorie des lois relatives au sabbat, c'est-à-dire celles qui concernent les lumières ; III, sur d'autres lois concernant les présents[3] ; IV, sur le commencement du mois ; V, sur la règle לא בד"ר פסח ; VI, sur l'année embolismique ; VII, sur les prescriptions relatives à la graisse ; VIII, sur les unions illicites ; IX sur les règles concernant une femme qui a son flux menstruel ; X, sur les lois relatives à la pollution. Cet homme

[1] En effet, dans son commentaire *ad l.* (éd. Derenbourg et Lambert, p. 144), Saadia applique ce verset aux polémiques scientifiques. On a ainsi la confirmation que ce fragment est bien de Saadia.

[2] Ces mots rappellent ce qu'a dit Haï dans sa Consultation bien connue sur *Haguiga*, 14 *b* (éd. Lyck, n° 99) : דע כי אנו מעודנו אין דרכנו לחפות על דבר ולפרש אותו שלא מדעת מי שאמרו כדרך שאחרים עושים.

[3] Ce titre n'indique pas clairement quel sujet était traité dans ce chapitre.

prétend que sur ces dix points les enseignements des rabbins sont contraires à la parole divine, etc. Cet ignorant affirme surtout que les rabbins considèrent Dieu comme un corps et qu'ils lui attribuent une forme humaine ayant une longueur, une largeur, une épaisseur, des membres, des organes, des attributs essentiels et accidentels [1]. Mais à l'appui de son affirmation il ne cite aucune preuve de la *Mischna*, des *Mekhiltot* [2] ou du *Targoum*; il reproduit seulement huit sortes [d'assertions] tirées en partie des Agadot [3], en partie d'écrits, dont l'authenticité n'est pas prouvée, en partie, enfin, de la liturgie. Mais tous ces passages doivent être pris au figuré, comme on doit le faire pour les passages analogues de la Bible, etc.

On voit par ce fragment que les chapitres de l'ouvrage de Saadia correspondaient à ceux du livre d'Ibn Sâqeveihi. Or, aucun desdits chapitres ne s'occupe de la fête des Semaines, à moins d'admettre qu'il était question de cette fête dans le chap. v. Peut-être aussi l'écrit mentionné dans notre liste est-il le chapitre VIII du *Kitâb al-anwar* de Qirqisâni, qui porte un titre analogue [4], d'autant plus que cette liste nomme plusieurs ouvrages caraïtes, par exemple un chapitre d'Anan [5], probablement de son ספר המצות.

Quant aux autres difficultés de notre liste, du moment que M. Bacher n'a pas pu en donner la solution, elles resteront probablement longtemps insolubles. Qu'il me soit pourtant permis d'émettre quelques hypothèses. Il est peu probable que שלחן הקדש ולחם הפנים (n° 6) soit un titre d'ouvrage, car ce n'est que plus tard qu'on a usé de titres symboliques de ce genre. Ces mots désignent peut-être la description de la table sainte et des pains de proposition, par exemple le chapitre qui parle de ces objets dans ברייתא דמלאכת המשכן, ou le passage parallèle de והזהיר (éd. Freimann, p. 185), etc. En tout cas, les mots תעליק אב בית דין restent énigmatiques. Les mots מתנות כהונה (n° 30) indiquent peut-être un chapitre d'un recueil de Halakhot sur les portions attribuées aux prêtres. Ainsi,

[1] C'est là le commencement du chapitre Ier. A ce propos, M. Harkavy appelle l'attention sur la citation faite par Juda b. Barzilaï, dans son commentaire sur *Sêfer Yecira* (p. 20-21), et commençant ainsi : ומצינו בספר אחד מספרי רבינו סעדיה ז"ל שחיבר על טענות מין אחד שר"י שאמר אותו הרשע על רבותינו ז"ל חכמי התלמוד חלילה וחלילה שהם היו נותנים דמות ותמונה לבורא העולמים וכו'. Il croit qu'il s'agit ici d'Ibn Sâqueveihi. Par contre, voir *Jewish Quart. Review*, *l. c.*, p. 255.

[2] A remarquer le pluriel מכאלות. Le singulier מכאלה se rencontre fréquemment, notamment chez Yéfet.

[3] La forme arabisée אגאדאת est analogue à la forme יוצאראת de notre liste.

[4] פי חג שבועות ובין הערבים ; cf. *Steinschneider-Festschrift*, p. 196, 212.

[5] כלאם לענן (n° 19). Ici, כלאם désigne un « chapitre » d'un ouvrage plus considérable.

cette matière est traitée dans les *Halakhot Guedolot*, dans un chapitre intitulé, il est vrai, הלכות בכורות, mais qui débute par ces mots de la baraïta de *Houllin*, 133 *a* : כ"ד מתנות כהונה נתנו לאהרן ולבניו.

Le terme si obscur de אלנקאה (n° 52) doit peut-être se lire אלנקוד et désignerait ainsi un ouvrage sur les points-voyelles. Sans doute, la plus ancienne monographie sur ce sujet est de l'Espagne, de Juda Hayyoudj, mais les Massorètes de l'Orient des IXe et Xe siècles, comme Ben Ascher, l'ont également traité dans leurs écrits. Peut-être même Haï Gaon a-t-il consacré un ouvrage spécial à cette question [1] ?

SAMUEL POZNANSKI.

SUR UN FRAGMENT D'UNE COLLECTION DE CONSULTATIONS RABBINIQUES DU XIVE SIÈCLE

Il y a quelque temps, un antiquaire de Varsovie m'a apporté un petit manuscrit, se composant de dix feuilles in-4° de parchemin, provenant, paraît-il, de Jérusalem et qui intéressera peut-être spécialement les lecteurs de cette *Revue*. C'est un fragment d'une collection de Consultations rabbiniques, analogue et apparentée à celle qui fournit en ce moment matière à l'étude si instructive et abondante en faits de M. Israël Lévi (*Revue*, XXXVIII, 103 et s.). Ce fragment, qui forme un cahier d'un grand manuscrit, commence au milieu du n° 104 et va jusqu'au tiers du n° 111 [2] ; il contient des Consultations ayant trait à toutes les questions du domaine du mariage par lévirat et du refus du lévirat (יבום וחליצה) [3]. La plupart de ces Réponses ont pour auteur Isaac b. Mordechai Kimhi, appelé ici אדוני דודי (une fois il est nommé par erreur אדוני אבי) et ont été sans doute collectionnées par son neveu Péreç b. Élie de Corbeil [4].

[1] Voir Harkavy, חדשים גם ישנים, II, 13.

[2] Les numéros sont inscrits en marge.

[3] Les bords supérieurs contiennent aussi la suscription : יבום וחליצה, et quelquefois חליצה. Les Consultations étaient donc rangées suivant l'ordre des matières comme dans la collection d'Oxford (voir *Revue*, XII, 81), et non comme celle qui a été étudiée par M. Israël Lévi.

[4] Voir Gross, *Gallia judaica*, p. 565.

Le n° 104 traite la question de savoir si la fille du beau-frère (בת היבם) qui devait éventuellement accomplir le mariage par lévirat peut attester en justice que son père est mort et que, par suite, sa tante est libre. La plupart déclarent son témoignage non digne de foi, considérant ce cas comme analogue à celui des cinq femmes mentionnées par la Mischna (*Yebamot*, xv, 4), dont le témoignage en justice n'est pas valable en des cas semblables [1]. Ainsi s'exprime Abraham b. Isaac (sans doute de Carpentras [2]) dans sa réponse à un R. Raphaël autrement inconnu. De cette réponse, comme nous l'avons dit, il ne reste que la conclusion. Les derniers mots sont ainsi conçus : ודע לך אלופי ר' רפאל שהראיות שהבאת והקל וחומר שכתבת הם דברים טובים ונכוחים והאמת היא שאינם נאמנות והרוצה להתיר יבמה לשוק בעדותן עליו להביא ראיה אמיתית וצודקת ומפני זה אמרו חכמים [3] כחא דהיתרא עדיף מפני שעל המתיר להביא ראיה אמיתית וצודקת נאם המדבר נאמן אהבתכם סר למשמעתכם אברהם ב'ר יצחק צ"ל [4][ב]. Puis on trouve (f° 1 *b*-1 *c*) un écrit de Nathan b. Juda adressé à Isaac Kimhi sur le même sujet. Ce Nathan est sans doute le petit-fils d'Azriel b. Nathan ha-Kohen [5]. Nathan reproche à Isaac de déclarer le témoignage non valable. Le commencement est ainsi conçu : טופס הכתב אשר שלח הרב ר' נתן ב"ר יהודה לרב אדני אבי (l. דודי) בן ה"ה אדני זקני ר' מרדכי נ"ע בכל מקום שמצינו גדולה מצינו ענוה בצדה תחלה בהב"ה [6] ואח"כ בצדיקים שמשה רבי' הודה ולא בוש וגם דברי שמאי והלל נדחו מפני עדות שני גרדיים ואמרו רבותי' שלכך נכתבו לבטלה דבריהם להורות לדורות הבאים שלא יחזיקו דבריהם יותר מדאי [7] על כן אתה הרב ר' יצחק אל יקשה בעיניך להודות ממך זה לך תשובה נצחה על דבריך על מה שאתה מדמה בת היבם לחמות הבאה לאחר מכאן מאד אני נבהל על זה וכו'.

A la suite vient (f° 1 *c*-2 *b*) la réponse d'Isaac : תשובה לרב אדוני דודי ר' יצחק בן כבוד הרב אדני זקני ר' מרדכי על זה הענין, et ensuite une petite Consultation du même sur ce sujet (2 *b*-2 *c*) : עוד לרב מורנו הנזכר על זה הענין.

Le n° 105 (2 *c*-4 *b*) traite de la disposition du soulier nécessaire pour la Haliça et provient également d'Isaac Kimhi : ק"ה מענין מנעל חליצה לרב אדני דודי ר' יצחק בן כבוד ה' אז"ר מרדכי אבן קמחי.

[1] Plus spécialement encore à la question soulevée par le Talmud (*Yebamot*, 117 *a*) et non résolue, concernant le témoignage de la mère du beau-frère (חמותה הבאה לאח רמיכן), cf. Maïmonide, *Hilchot Gérouschin*, XII, 16, et les commentaires à ce sujet.

[2] Voir *Revue*, XXXVIII, p. 109.

[3] *Bèça*, 2 *b* et s. (cf. Raschi, *ibid.*).

[4] צדיק לברכה, v. Zunz, *Zur Geschichte*, 457.

[5] Cf. Michael, אור החיים, p. 562 (n° 1133).

[6] Cf. *Megilla*, 31 *a*.

[7] Cf. *Edouyot*, I, 3-4.

Le n° 106 (4*b*-4*d*) est du même auteur et traite du même sujet. Une question lui avait été adressée par les savants de Narbonne. Isaac n'ose la résoudre lui-même et soumet la question ainsi que sa réponse à Salomon b. Adret : ק"ו על זה נשאל הרב אדוני דודי ר' יצחק ר"ץ פ"צ ע"ח[1] בן כבוד הרב אדני זקני ר' מרדכי קמחי מארת קצת חכמי נרבונא והשתדל הוא להגיע זארת השאלה עם שאר ענינים אל הרב הגדול ר' שלמה בן אדרת זלה"ה ע"י מעשה שאירע בנרבונה במנעל חליצה שהחלק התחתון הדבק לארץ היה חלק בפני עצמו וכו'. La signature porte כה אמר העבד הקטן יצחק בר' מרדכי דנרבונא. Il semble donc qu'Isaac a effectivement vécu un certain temps à Narbonne et que cette question lui y a été adressée verbalement[2]. La réponse de b. Adret (n° 107, 4*a*-5*a*) n'est donnée qu'en extrait : ק"ז תשובת הרב הגדול ר' שלמה בן אדרת על זה נכללת עם יתר ענינים רבים אך זה חלק מועט מאותן התשובות. Dans les réponses de b. Adret à Isaac b. Mordechai (I, n° 443 et suiv.), cette Consultation manque. Dans le vol. IV, n° 39, on parle d'un sujet analogue, mais il n'y est pas parlé de notre question[3]; du reste, la Consultation dont il s'agit est adressée en Espagne à מונטוכון (Montozon). Dans notre manuscrit la signature est conçue ainsi : שמח בתורתך נדרש למשאלותיך עלי באהבתך וקרבתך דורש שלומך וטובתך הכותב שלמה ב"ר אברהם בן אדרת זלה"ה. Salomon b. Adret cite, entre autres, l'explication d'Alfasi sur סנדלא דטייעא (*Yebamot*, 102*a*), et il ajoute : וחכם אחד מזקני ספרד בא אצלנו ואמר לנו צורת אותו סנדל שכתב הרב ז'ל[4] ושקורין אותו הישמעלים תיאסו"מא ועל פיו עשינו אותו ונהגתי לחלוץ בו ולא לפסול סנדל אחר שנהגתם בו אתם.

Le n° 108 (5*a*-8*a*) contient une exposition complète de la manière dont il faut accomplir un acte de Haliça, ayant également pour auteur Isaac Kimhi : ק"ח תקון חליצה לרב אדוני דודי ר' יצחק פצ"עח בן אדני זקני ר' מרדכי אבן קמחי זכר צדיק לברכה. Ce passage était sans doute aussi une réponse à une question qui lui avait été adressée. On trouve quelque chose d'analogue dans les Consultations de ben Adret[5].

Le n° 109 (8*a*-8*c*) contient une Consultation de Mordechai b.

[1] פרי צדיק עץ חיים.

[2] Cf. *Revue*, XXXVIII, 114, où il est probablement question de la même Consultation.

[3] La question est ainsi conçue : עוד שאלת הודיענו הדברים הצריכים לחליצה וצורת המנעל והנה אנכי שולח לכם צורת המנעל ואזניו ותפירתו ורצועתו ממנו תראו וכן תעשו. Notre fragment donne a ors des détails sur la provenance de cette forme du soulier.

[4] C'est-à-dire Alfasi. Dans נמוקי יוסף, *ad l.*, il est question de la forme du soulier de Haliça tel qu'il était usité chez les savants de Narbonne.

[5] Voir Perles, *R. Salomo b. Abraham b. Adereth*, p. 80.

Isaac, père d'Isaac Kimhi, sur une question du domaine de la Haliça : ק"ט תשובה לרב ר' מרדכי בכה"ר יצחק זצ"ל על שאלת אטר רגל באי זה רגל תחלוץ וכו'[1].

Le n° 110 (8*c*-10*b*) a déjà été analysé à fond par M. Israël Lévi (*l. c.*, 114 et s.) ; c'est 1° la question adressée de Carpentras à Perpignan et 2° la réponse de Menahem b. Salomon. La souscription de la première porte : אגרת שלוחה מאת קהל קרפנטראש לקהל פרפיניין על ענין היבמה[2].

Le n° 111 (10*b*-10*d*) contient la réponse d'Abraham b. Isaac (v. *ib.*, p. 118), qui est interrompue au milieu par les mots suivants : ואם כן אם נשאת במאמר איש אחד שאמר לה שמרת מי סלק מעליה האיסור שהיתה מוחזקת ואיך יהיו.

On voit donc que des collections de ce genre, en raison de leur contenu très précieux pour la pratique, ont été copiées assez fréquemment et ont pu parvenir dans des contrées diverses.

Varsovie, février 1900.

SAMUEL POZNANSKI.

NOTE ADDITIONNELLE DE M. ISRAEL LÉVI.

Mon ms. renferme aussi (f° 126 *a*) la question soumise à Isaac b. Mardochée et envoyée par lui à Salomon ben Adret ; elle porte ce titre : זאת השאלה נשאלה ממה"רר יצחק בר' מרדכי מאת קצת חכמי נרבונה והשתדל לשלחה אל הרב הגדול ר' שלמה בן אדרת ז"לה"ה ; elle est signée également כה אמר העבד הקטן יצחק מרדכי דנרבונה י"ץ ; puis (126 *b*) vient la réponse de Salomon b. Adret, avec la même suscription. C'est précisément à cette lettre d'Isaac que je faisais allusion en disant qu'il « cite une fois une lettre adressée à Salomon b. Adret : Isaac, fils de Mardochée de Narbonne ».

I. L.

---

[1] Cf. *Tour* et *Schoulhan Arouch*, *Eben ha-ézer*, 169, 25, et les sources citées dans les commentaires *ad l.*

[2] Les variantes sont, en général, de peu d'importance. Celles qui sont les moins insignifiantes sont les suivantes : *Revue*, XXXVIII, 114, ligne 7 (des textes), אח אחד ; l. 8, ונמוצא שהאשה היתה ; p. 115, l. 1, זה כמה ; l. 14, דון בוניט דאקרי (l. 40, דון בוניט דאקריט) ; l. 31, כי הוא חושש ; l. 36, על כן רבותי' המכובדים ; p. 116, ligne 9, lisez : מתחלפים ; l. 20, שמה פאנא ; l. 21, אניוסי די שנצאורני ; l. 23, יצחק די קשטיל נוב ; l. 28, דון בוניט דאקרי ; p. 118, l. 6, אמרו בחיים היה. En outre, le nom d'Abraham de Montpellier est accompagné des formules נ"ע et זצ"ל, et la souscription de Menahem b. Salomon de l'abréviation רי"ת.

TROIS LETTRES DE DAVID COHEN DE LARA

En inventoriant le ms. français n° 19,213 de la Bibliothèque Nationale, provenant du fonds Saint-Germain-des-Prés et intitulé « Recueil du P. Léonardo » (un Augustin déchaussé), M. Henri Omont y a découvert trois lettres en hébreu, qu'il a bien voulu me communiquer. Ces lettres sont écrites, signées et scellées par David Cohen de Lara, et adressées à un conseiller du roi Louis XIII, Johann Telemaco Estella. Elles sont datées de Hambourg, la première du 6 mai sans millésime, la seconde du 25 octobre 1641, la troisième du 13 juin, probablement 1642 (comme le montre le contenu). Les deux premières sont adressées à Paris, la dernière à Narbonne ; toutes trois portent des suscriptions hébraïques, ce qui est la preuve qu'elles sont venues, non par un courrier ordinaire, mais par l'entremise d'un Juif, ou, au moins, de quelqu'un qui savait lire l'hébreu.

Ces lettres ne méritent pas d'être publiées *in extenso*, ni même d'être traduites en entier. Toutefois, une rapide analyse de cette correspondance peut avoir de l'intérêt par les détails qu'elle offre.

1° (fol. 212-3) « Très sensible à votre gracieuse lettre, je m'empresse de vous répondre. A trois reprises, j'ai remis pour vous des volumes hébreux à M. Joachim Martins, sachant qu'un bateau va d'ici à Rouen, רואן, et vous apportera mon envoi. Voici les titres des volumes expédiés : *Abrabanel*, comment. sur les derniers prophètes ; *Zohar Hadasch, Semak* (petit livre des préceptes), *Hobat ha-Lebabot* ; vingt volumes de médecine, dont quelques-uns sont tachés de mouillures ; *S. Keter Tora*[1], *S. Tannia, Leschon Limmoudim, Scheérit Yosef, Panéah, Marot ha-Çobeot, Reschit Hokhma, S. Maassé Yah*, plus cinq volumes sur le mauvais penchant des hommes intitulés *de fragilitate* (*sic*), enfin mon *Ir David*, sur grand papier. Gardez pour vous ce que vous voudrez et chargez un libraire de vendre le reste. Vous voudrez bien m'envoyer aussitôt le montant en une lettre de change, חכיפון אגרת, car j'en ai grand besoin. La note des prix pour chaque volume est spécifiée en argent français, en טיסטונים (testons) et פאדס.

» Excusez-moi de ce que je sollicite votre intervention auprès des libraires parisiens pour la vente de mon ouvrage *Ir David*. Si vous le jugez utile, envoyez des exemplaires à Bâle ou à Francfort, en mains

[1] Depuis ce titre jusqu'au *Ir David*, chacun porte au-dessus un chiffre correspondant soit à des prix, soit au bordereau ; les voici selon leur ordre : 4, 2, 5, 4, 2, 4, 4, 9, 11.

sûres... Je me trouve dans un tel état de dénûment que j'ose vous prier de presser le susdit négociant de me payer 50 *Reichs Thaler*, à valoir sur mon compte. — Selon votre désir, j'ai écrit pour avoir les divers traités du Talmud comme vous les demandez, et justement j'apprends qu'à Dantzig il y a les volumes désirés, tous de l'édition Lublin. Je me hâte d'achever ces lignes, devant aller à Amsterdam. De là, s'il y a lieu, je vous écrirai. Parmi mes protecteurs je dois citer le noble Pietro Sequerino, סיקואיריגו. Mais c'est à vous qu'il appartient de m'aider à publier mon recueil de proverbes, ס' משלי, et le *Nomenclator* portera le nom du Chancelier קאנסילאריו, si vous le voulez bien.

» Hambourg, le lundi 9 mai.

» DAVID COHEN. »

2° (f. 214-5). « En attendant votre lettre, je vous avise que le syndic de notre ville, M. Paulus Bolderus, a pris des informations sur ma situation. Il m'a fait venir, m'a donné des nouvelles de Johann Buxtorf, qui veut avoir mon livre *Ir David*. — Il y a trois semaines, M. Joachim Martins est revenu de voyage; il m'a donné de vos bonnes nouvelles, et m'a parlé de nouveau de votre désir d'avoir le Talmud complet. J'ai donc donné cette commission à des marchands qui demeurent soit ici, soit à Dantzig, qui vont à Lublin et descendent jusqu'à Jaroslaw; mais il est très difficile d'avoir une telle collection complète. Achetez-moi, je vous prie, le *Lexicon linguæ arabicæ*, que vous voudrez bien m'envoyer ensuite par M. Joachim Martins.

» Hambourg, le vendredi 25 octobre 1641.

» *Signé* : DAVID COHEN DE LARA. »

3° (f. 216-7). « Je réponds de point en point à votre lettre. Selon l'ordre reçu, j'ai remis à M. Joachim Martins les traités du Talmud que j'avais, après les avoir dûment vérifiés. Je les ai achetés de Hayyim Sarouc שרוק. Voici les titres des trois traités qui ont des piqûres de souris : *Houllin*, *Scheqalim*, *Bèça*. Les autres, sans défaut, sont intitulés *Baba Kamma*, *B. Mecia*, *B. Batra*, *Sanhédrin*, *Maccot*, *Nidda*, et tout le tr. *Toharot*. Tous ces volumes ont été remis au susdit négociant. Je lui ai encore donné pour vous deux volumes du *Midrasch Rabba*. Au cas où vous n'en voudriez pas, vendez-les aux savants de votre pays. J'y joins, en un volume, les huit voyages de Benjamin de Tudèle, pour lesquels vous ferez de même qu'auparavant. Afin de vous prouver mon dévouement, je me suis adressé à ce sujet à un jeune talmudiste en Pologne; il paraît que la commission d'avoir le tout est, sinon irréalisable, du moins difficile à remplir. Je vais aussi tâcher de me procurer le Talmud de Jérusalem.

» Je transcris maintenant le catalogue des ouvrages que j'ai à votre disposition : *Zohar*, édit. Lublin; Abrabanel, comment. sur les derniers prophètes; Abraham Bibago, *Dérekh Emouna*, *Tanhouma*, *Sifra*,

Çofnat; Sifrè, *Mekhilta*, *Petite Pesikta*, *Zohar Hadasch*, *Hobat ha-Lebabot*, *Yad Hazaka* de Maïmonide en quatre vol.; Isaac Abrabanel, *Maschmia Yeschoua*, avec le *S. Mekor Hayyim*, comment. sur Abr. b. Ezra et Logique d'Abou Hamed, fables, *Mikhlol*, de David Kimhi, *Schebilé Emouna*, *Mibhar ha Peninim*, *Eben Bohan*, *Mikhlol Yôfi*, *Mischna*, avec comment. de Bertinoro et de Maïmonide, *Newèh Schalom*, *Nefouçot Yehouda*, avec les *Schaaré Dimâ*, *Korban Aron*, comment. sur le *Torat Cohanim*, *Ikkarim*, *Schoher Tob*, *Midr. Mischlé* et *Samuel* avec *Abodat Hahodesch* de Méir Gabbai, *Schaarè Orah*, *Menorat Hamaor*. Ces livres seront achetés dès que vous les commanderez et contre paiement par le susdit Joachim Martins.

» Vous m'écrivez n'avoir pas reçu mon précédent envoi ; mais je ne dois pas, paraît-il, m'en inquiéter, ni craindre la perte de ces volumes; car notre correspondant possède le connaissement, הקוניסמינט, délivré par le capitaine du navire qui les a emportés. — Je vous supplie d'écrire au libraire de Paris qui garde en dépôt les exemplaires de mon *Ir David ;* qu'il me fasse savoir si ces volumes sont vendus, et qu'il m'envoie le montant par le susdit négociant. Ou, si vous voulez, envoyez-moi en échange quelques douzaines de petits livres imprimés à Paris et une grammaire arabe, à défaut du Lexique épuisé.

» Je dois vous raconter avoir entendu dire le plus grand bien du duc de Sancy, conseiller du Roi, qui a eu pour professeurs d'hébreu à Constantinople Isaac Gabbai et son fils Yedidia : ils font de ce seigneur le plus grand éloge. Si vous me présentiez à lui, votre intervention me serait fort utile.

» Deux filles me sont nées; ce sont deux œuvres prêtes à être mises sous presse. La première a pour titre : *Nomenclator*, en quatre langues, hébreu, latin, italien, français, que je désire dédier au susdit duc. La deuxième est un recueil de deux cents proverbes, que l'on pourrait largement multiplier; je les restreins par économie. J'ai dû, par besoin d'argent, prendre chez M. Joachim Martins un acompte de 10 *Reichs Thaler*. — J'ai été bien aise d'apprendre les succès du roi de France et de ses armées... Je viens de recevoir le *Lexicon* de Buxtorf, qui, outre beaucoup de verbiage inutile, contient pas mal d'erreurs ; c'est une raison de plus pour que mon travail soit publié.

» Hambourg, le vendredi 13 juin.

» David Cohen de Lara. »

Un cachet de cire rouge fermait chacune de ces trois lettres, et l'on voit encore un cordonnet de soie jaune sous l'un des sceaux, conservé intact. Il donne l'armoirie de notre écrivain qui, dans sa misère, n'avait rien perdu de la morgue espagnole. Voici les armes : Au-dessous d'une couronne ducale, l'écu porte en chef deux mains jointes pour la prière (non *adigitées*, selon le symbole habituel des Cohanim), et en pointe deux roses côte à côte. A

dextre, la première moitié du nom : David Cohen ; à senestre, la fin du nom : de Lara.

En nous révélant l'état précaire de sa fortune, ces lettres servent aussi à compléter ou rectifier le peu de détails que l'on possède sur la biographie de ce lexicographe, originaire de la péninsule ibérique, né à Amsterdam, dans la communauté portugaise de cette ville. Grætz[1] dit de cet écrivain que son ouvrage *Ir David* est un « Prodrome aux lexiques rabbiniques ». On voit, au contraire, par nos lettres que David Cohen a écrit l'ouvrage entier, y compris le Lexique. Aussi, Steinschneider (cat. Bodl., *s. v.*) a bien mieux apprécié l'œuvre en disant : « *Quasi* prodromus... » au *Kéter Kehouna*, et c'est ce dernier ouvrage qui est inachevé, allant jusqu'à la lettre ר. — Il serait intéressant de savoir quel est ce Joh, Estella auquel David Cohen s'adresse, et comment ce non Juif (à en juger d'après les prénoms) arrivait à lire lui-même, ou à se aire traduire, les lettres hébraïques. Nos recherches à ce sujet dans les documents contemporains ont été vaines.

Moïse Schwab.

[1] *Geschichte*, X, 210.

BIBLIOGRAPHIE

Büchler (Prof. Dr Adolf). **Die Tobiaden und die Oniaden im II. Makkabäerbuche und in der verwandten jüdisch-hellenistischen Litteratur.** Untersuchungen zur Geschichte der Juden von 220-160 und zur jüdisch-hellenistischen Litteratur. Vienne, Verlag der Israel. Theol. Lehranstalt et Alfred Hölder, in-8° de 399 p.

M. Büchler s'est attaqué à un sujet important et difficile : l'histoire politique des Juifs pendant la période qui précède immédiatement le soulèvement des Macchabées. La difficulté vient ici non pas tant de la pénurie des documents que de leurs contradictions : le second livre des Macchabées présente les faits et les hommes tout autrement que Josèphe, et Josèphe lui-même suit des traditions différentes dans les *Antiquités* et dans la *Guerre*. Ajoutez que chacun de ces récits, considéré en lui-même, fourmille d'invraisemblances et même d'impossibilités chronologiques et morales. Aussi les historiens, qui ne veulent pas se résigner à un aveu décourageant d'ignorance ou à de chimériques essais d' « harmonisme », en sont-ils réduits à imaginer à leur tour un arrangement plus ou moins plausible, mais toujours arbitraire, des événements ; ils retiennent de chaque document ce qui leur plaît, écartent ce qui ne convient pas à leur système, changent les faits, les dates, les parentés et jusqu'aux noms de leurs personnages sans autre règle que la « vraisemblance interne », c'est-à-dire un critérium essentiellement subjectif.

M. Büchler n'a pas échappé à la loi commune du genre. On en jugera par le résumé suivant de la première et de la plus importante partie de son ouvrage : l'*Histoire des Tobiades*. Selon lui, Jason, Ménélas, Alcime, que nos documents donnent pour grands-prêtres des Juifs, entre 180 et 160 av. J.-C., n'avaient pas, en réalité, de caractère sacerdotal. Le seul véritable grand-prêtre était Onias, troisième du nom, en fonctions depuis 220 environ et qui fut assassiné en 171. Mais à une époque indéterminée, probablement vers 218, lorsque, sous la menace de l'invasion séleucide, la plupart des populations Cœlé-Syriennes sentirent chanceler leur fidélité, le roi d'Égypte, Ptolémée IV, détacha des fonctions du grand-prêtre toutes les attributions politiques et les conféra à un fonctionnaire spécial, représentant direct du gouvernement égyptien, nommé et révoqué par le roi. Ce fonctionnaire aurait reçu le titre de προστάτης τοῦ ἱεροῦ (surveillant du

Temple[1]) ou d'ἀρχιερεύς, grand-prêtre, — mais entendu au sens laïque. Il payait au roi une redevance annuelle, très modique d'abord, mais qui, par suite de surenchères successives, finit par monter à un chiffre très élevé. Le premier titulaire de cette fonction fut le fermier d'impôts Joseph fils de Tobie, originaire de la partie du territoire de Benjamin qui dépendait de Samarie. Cet habile homme, après avoir été longtemps le chef du parti égyptien à Jérusalem, se rallia dès 198 à la cause séleucide et fut confirmé dans sa charge par Antiochus III, devenu, après la victoire de Panium, maître incontesté de la Palestine. Il eut pour successeurs, l'un après l'autre, ses fils Simon, contemporain de Séleucus IV, et Ménélas, sous Antiochus IV. Un seul des « Tobiades », Hyrcan, le plus jeune fils de Joseph, prit fait et cause pour les Ptolémées et guerroya, de son chef, contre les Séleucides pendant une dizaine d'années, sur la rive orientale du Jourdain; mais l'intervention énergique d'Antiochus IV l'obligea à se donner la mort. Cependant le parti ptolémaïque à Jérusalem ne se tint pas encore pour battu. Il avait pour chefs secrets un prêtre distingué, Onias, peut-être fils du grand-prêtre Onias, et son frère Jason, qui paraît avoir été à son tour ἀρχιερεύς pendant quelques années et qui, en cette qualité, chercha à se faire bien voir des Séleucides en favorisant la propagation des idées helléniques. En 170, pendant qu'Antiochus IV était occupé en Égypte, ce parti crut le moment venu de relever la tête. Onias et Jason coalisés chassèrent de la capitale les Tobiades (c'est-à-dire Ménélas et son frère Lysimaque) et tous les partisans des Syriens. Mais ils ne purent se maintenir longtemps. Antiochus IV, appelé à la rescousse par les Tobiades, qui lui firent de grandes promesses, occupa Jérusalem et écrasa le parti ptolémaïque. Onias et Jason furent réduits à s'enfuir en Égypte. Le premier y reçut bon accueil du roi Ptolémée VI et fonda le célèbre temple juif de Léontopolis, le second passa en Cyrénaïque, où les Juifs, pour se concilier la population grecque d'origine dorienne, se donnaient pour cousins des Lacédémoniens. Il y périt misérablement. A Jérusalem les Tobiades, restés les maîtres incontestés, hellénisèrent à outrance; la grande prêtrise sacerdotale resta inoccupée jusqu'à l'avènement de Jonathan.

Telle est l'histoire que nous raconte M. Büchler. On doit reconnaître que, sauf en ce qui concerne le rôle de Jason, elle se tient assez bien, et que, si on la lisait, par exemple, chez Josèphe, il n'y aurait aucune raison sérieuse d'en révoquer en doute l'exactitude. Malheureusement on ne trouve rien de pareil, ni chez Josèphe, ni dans les livres des Macchabées ; la plupart des traits de ce récit sont sortis de l'imagination, merveilleusement ingénieuse, de M. Büchler. Il serait trop long d'établir ceci par le menu et surtout de montrer par quels étonnants procédés de dialectique — j'allais écrire : de *pilpoul* — M. B. arrive à persuader ses lecteurs, et à se persuader lui-même, que tout

[1] Tel est le titre donné II Macc., 3, 4. C'est à tort que M. B. écrit constamment ἐπιστάτης.

ce qu'il leur sert se trouve, au moins virtuellement, dans les textes. Pourtant, de temps à autre, la confiance la plus robuste hésite et s'insurge. Par exemple, on ne peut s'empêcher de demander à M. B. (et cette question, il faut le dire, s'adresse tout aussi bien à Wellhausen *e tutti quanti*) où il a vu que Ménélas et Lysimaque fussent des Tobiades ? Il n'y a pas un mot de cela dans les documents et le texte des *Antiquités*, XII, 239, dit précisement le contraire : il nous montre Ménélas *coalisé* avec les Tobiades, ce qui implique qu'il n'était pas Tobiade lui-même. D'autre part, s'il est vrai que certains fonctionnaires ptolémaïques ou séleucides aient porté le titre d'ἀρχιερεῖς, c'est qu'ils étaient, en même temps que gouverneurs de province, grands-prêtres du *culte royal*, précurseur du culte des Augustes. Comment admettre que des Juifs (et M. B. tient, malgré tout, pour Juifs Jason, Ménélas, etc.) aient pu accepter de pareilles fonctions, qui eussent équivalu à une apostasie ? Il faut donc ou rejeter la tradition tout entière, c'est-à-dire rester en présence du néant, ou reconnaître que ces personnages ont été bel et bien (légalement ou non, peu importe) grands-prêtres juifs : reste à savoir, il est vrai, s'il n'y avait pas à cette époque plusieurs grands-prêtres à la fois et si la hiérarchie sacerdotale avait réellement un chef suprême, comme l'ont cru les chroniqueurs postérieurs. Quant au pouvoir royal, il avait bien un représentant à Jérusalem, mais ce représentant ne portait nullement le titre d'ἀρχιερεύς et n'était point Juif. Nous trouvons à cet égard une indication précise dans II Macc., 4, 28 : le représentant du roi, chargé à la fois de la garde militaire de la citadelle et *de la perception du tribut*, s'appelle Sostratos ; l'historien l'oppose nettement au grand-prêtre Ménélas.

Les autres chapitres du livre de M. B. sont consacrés aux édits d'Antiochus III en faveur des Juifs, à la persécution des Juifs d'Égypte par Ptolémée Philopator (IIe livre des Macchabées), à la fondation du temple d'Onias, enfin à l'analyse des sources du IIe livre des Macchabées. L'auteur n'y déploie pas moins d'érudition et d'ingéniosité que dans la première partie. Cette érudition n'est pas toujours sans lacunes ni défaillances. Par exemple, un philologue classique sourira en voyant corriger dans la souscription de la lettre de Lysias (II Macc., 11, 21) le nom de mois Διοσκορινθίου en Διὸς Κρονίδου, et il faut plus que de la confiance pour écrire que cette conjecture est « érigée en certitude » (*zur Sicherheit wird diese Vermuthung erhoben*) par un texte de Plutarque, suivant lequel le mois Hécatombéon s'appelait autrefois Κρόνιος, « *Monat des Kroniden*[1] » (!) De même, p. 196, M. B. a lu bien rapidement son Schürer s'il y a vu que le décret des Juifs de Bérénice date de 67 av. J.-C. C'est l'*ère* employée dans ce décret qui a été fixée avec vraisemblance à l'an 67 av. J.-C. ; le décret lui-même est daté en toutes lettres de l'an 55 de l'ère, c'est-à-dire 13/12 av. J.-C. Ces erreurs ne

[1] En réalité, Κρόνιος veut dire mois de Kronos (Saturne).

sont pas les seules ; elles prouvent que la connaissance de l'antiquité classique est chez M. B. d'assez fraîche date et tant soit peu superficielle. Mais cette constatation ne doit pas nous rendre injuste envers les très réels efforts qu'a faits l'auteur pour se documenter le plus complètement possible, même en dehors du champ ordinaire de ses études : dans tel de ses chapitres sur l'âge des établissements juifs en Égypte, par exemple, où il polémise contre Willrich, il se montre mieux informé que ce dernier, qui est un philologue de profession : il n'a pas seulement lu les auteurs, il s'est renseigné sur les recueils de papyrus et même — en partie — sur les inscriptions. Quant aux conclusions auxquelles aboutit cette vaste et diligente enquête, elles participent de la même incertitude que celle de l'*Histoire des Tobiades*. Il en est de séduisantes, comme par exemple l'hypothèse que le second édit d'Antiochus III est en réalité un édit (apocryphe) d'Antiochus IV en faveur du temple de Garizim; il en est de terriblement hardies, comme celle que la lettre d'Onias à Ptolémée VI (*Ant.*, XIII, 3, 1) aurait été, à l'origine, une lettre (fictive?) du Samaritain(?) Dosithée, d'où il résulte que les Samaritains d'Égypte ont érigé temple contre temple, pour rivaliser avec la fondation d'Onias[1]. Il en est enfin de franchement extravagantes, comme le roman de la persécution des Juifs du Fayoum par Philopator et de ses prétendues tentatives pour forcer les Juifs à participer aux fêtes de Bacchus.

L'analyse très brève qu'on vient de lire est loin de donner une image adéquate de la richesse d'informations, de la profusion d'idées de détail qu'on trouvera dans le livre de M. B. Cette prodigalité ne va pas sans quelque excès et l'on pourrait appliquer à l'auteur le mot de Corinne à Pindare, qu'il faut semer avec la main et non à plein sac. M. B. a un sac énorme et il le vide un peu au hasard, dans son texte, dans les notes gigantesques qui l'envahissent à chaque instant. Il ne nous fait grâce ni d'une conjecture qui lui passe par la tête, même pour la repousser aussitôt, ni d'une digression, si insignifiante qu'elle soit ou si éloignée de son véritable sujet. Son livre, sans être mal écrit, est mal composé et trois fois trop long; c'est un dédale où l'on s'égare, l'auteur ne nous ayant même pas fait la charité d'un fil d'Ariane, je veux dire d'un index alphabétique ou d'une table des matières un peu détaillée. Cela est dommage, car avec ses très réelles qualités de science et de conscience, ce travail, qui marquera dans l'histoire de nos études, eût mérité de trouver des lecteurs, en dehors du cercle très restreint des spécialistes qui l'étudieront par devoir professionnel.

THÉODORE REINACH.

[1] M. B. sacrifie beaucoup à la mode *pansamaritaine* du jour. Pour lui le IIe livre des Macchabées n'est que le remaniement juif d'un pamphlet samaritain, né en Égypte, et qui se proposait d'humilier les Jérusalemites en montrant combien de fois leur ville avait été souillée, leur temple profané. Ceci encore est plus subtil que probant.

DAVIES (T. Witton). **Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their neighbours,** *including an examination of biblical references and of the biblical terms.* Londres-Leipzig, 1898; in-8° de XVI + 130 p.

Dans les 130 pages de format petit in-8° que j'ai sous les yeux et qui ne sont autre chose qu'une thèse de doctorat soutenue à Leipzig, l'auteur traite un sujet très vaste, mais ne l'épuise nullement. La plaquette ne contient pas moins de cinquante-quatre chapitres, suivis d'une notice bibliographique. Elle se compose d'une introduction et de trois parties.

Dans l'introduction, M. D. définit la magie en général, parle des différentes espèces de magie, de ses adeptes, de ses rapports avec la religion, la science, la divination, la démonologie, etc. La divination et la démonologie sont l'objet de définitions assez précises; la nécromancie et l'animisme sont également étudiées, mais tout cela d'une façon très élémentaire.

Les idées de magie, qui jadis dominaient complètement les hommes et sont encore aujourd'hui si vivaces dans le peuple, sont devenues étrangères aux gens cultivés, bien qu'à leur insu ils en subissent encore l'influence; on peut donc approuver l'auteur d'avoir initié ses lecteurs aux concepts obscurs de ces sciences occultes. S'il n'approfondit pas le sujet, — et cela n'était pas son intention — il en indique cependant tout l'essentiel. Dans la première partie consacrée à la magie, il réunit tout ce qui dans la Bible peut se rattacher à cette science. M. D. combat l'opinion de Joël, qui prétend ne pas y trouver trace de magie; il signale avec raison la plante aphrodisiaque דודאים « mandagore »; mais c'est à tort qu'il conclut (p. 35) du silence de la Bible dans ce récit qu'elle a cru à la magie. La Bible, en de pareilles circonstances, n'exprime d'ordinaire point de critique. C'est également une interprétation forcée que de rapporter à la magie l'emploi que fait Jacob de baguettes décortiquées, emploi qui peut, au contraire, très bien s'expliquer par des observations naturelles. Les Théraphim (p. 36) sont plutôt du domaine de l'idolâtrie que de celui de la magie. On ne peut rien conclure du passage de Zacharie, X, 2.

M. D. fait également le groupement de tous les mots qui, dans la Bible, désignent la magie et le magicien et les interprète. Il croit que חכמים (Exode, VII, 11) s'applique aux magiciens, et que le mot ולמכשפים, qui suit, ne serait qu'une explication de לחכמים (41). Bien que le ו conjonctif dans le passage cité offre quelque difficulté, l'idée n'en est pas moins séduisante. Aujourd'hui encore le peuple appelle les magiciens : *les sages.* Il n'y a pas de doute, à mon avis, que dans le Psaume, LVIII, 6 : « Qui n'écoute pas la voix des enchanteurs, du *sage*, charmeur des serpents » (חבר חברים מֻחָכָם), le mot

מחכם n'ait la signification de magicien. Mais l'étymologie qu'il donne de כשף est absolument bizarre. Il croit que כשף = כסף = magie blanche, et que שחר, Isaïe, XLVII, 11, désigne la magie noire. La distinction entre la magie blanche et la magie noire repose sur l'effet produit par l'enchantement ; la magie blanche produit d'heureux effets, la magie noire de malheureux. Cette distinction vient, à mon sens, du moyen âge et non de l'antiquité. En admettant même que dans le passage cité שחרה se rapporte à la magie, il est certainement impossible de l'interpréter par magie noire : puisque la מכשפה (Exode, XXII, 17) devait être tuée, elle n'était certainement pas une magicienne bienfaisante (cf. p. 48 et 57).

L'étymologie de חבר·חברים (Deut., XVIII, 11 ; Psaumes, XVIII, 6 ; Isaïe, XLVII, 9, 12) est obscure. W. R. Smith, dont plusieurs savants modernes ont adopté l'opinion, croit que le mot en question signifie « charmeur de serpents ». D'après *Sifrè*, Deut., passage cité ; *Sanh.*, 65 *a*, et le Targoum Jonathan, ce mot indique l'action d'enchaîner les animaux et, par conséquent, aussi les serpents, etc. D'après cela, le mot חבר a le sens de « lier » dans la tradition juive, ce que notre auteur admet aussi. Mais alors il n'aurait pas dû dire (p. 53) que Smith adopte sur ce point l'interprétation juive, puisqu'en réalité, c'est lui, et non Smith, qui l'adopte. Plus loin il renvoie à tort à *Yebamot*, 121 *a* (53, note 3), car il y est question non de חוּבֶּר, mais du persan חָבֶּר, mot par lequel le Talmud désigne les mages. Page 55, il cite l'opinion de Smith qui rattache חָבַר חָבָר à l'arabe *'habara* « verba nectere ». Pourquoi ne s'autorise-t-il pas aussi bien de l'hébreu, où cette racine signifie également « réunir » ?

L'auteur ne consacre que deux pages à tout le Nouveau-Testament (60-62), et il y parle même du judaïsme post-biblique ; il trouve même moyen d'expliquer à ses lecteurs la différence entre la doctrine écrite et la tradition orale. Il me suffit de renvoyer à mon livre, *La magie juive dans l'antiquité*, où l'on verra que la matière est plus riche que ne paraît le supposer M. D. Le Nouveau-Testament n'offre pas une moisson moins abondante que le Talmud.

M. D. explique bien les mots μὴ βαττολογήσητε (Matth., V, 7), que les paroles de la prière ne doivent pas se répéter, ce que Sirach, VIII, 14, interdit également (Ecclés. est une faute d'impression, p. 60, note 1, au lieu de Ecclus.). J'ajouterai volontiers la Mischna (*Berachot*, 33 *b*, et *Megilla*, 25 *a*) « Quand quelqu'un répète מודים, on lui ordonne de se taire » ; naturellement on ne parle pas ici de la répétition de ce seul mot, mais de la répétition littérale de toute la prière, comme le faisaient les sorciers.

Notre auteur s'occupe aussi de la magie chez les Arabes, les Assyriens et les Égyptiens ; tout cela en quelques pages. Les Égyptiens divisaient le corps humain en trente-six membres et croyaient que chaque membre avait sa divinité spéciale, qui veillait à sa santé (p. 71, Wiedemann, *Religion d. Aeg.*). Or, chose digne de remarque, d'après le Talmud (*Soukka*, 45 *b*), le monde ne peut subsister s'il ne

s'y trouve trente-six hommes pieux qui voient Dieu chaque jour. Faut-il chercher un lien entre ces deux idées?

Après la magie, notre auteur traite de la divination et il consacre à la démonologie la 3e partie de son ouvrage. Ces trois sujets ont tant de points communs qu'il y a naturellement beaucoup de répétitions. Ces répétitions étaient d'autant plus inévitables que, dans ses remarques préliminaires, M. D. avait déjà défini d'une manière générale les notions dont il devait s'occuper; en traitant ensuite spécialement chacune des questions, il ne pouvait pas ne pas revenir sommairement au moins sur ces définitions. Pour ce qui concerne les détails, nous ferons remarquer qu'il aurait pu, au sujet des rêves (p. 77), citer le passage si important de I Samuel, XXVIII, 6, 15. M. D. identifie (p. 89) אוב et ידעני. Il croit qu'on doit traduire אוב וידעני : « he who seeks a departed spirit that is knowing », mais il va encore plus loin et soutient que ודרש אל המתים désigne la même personne, de sorte que les trois termes du Deutéronome (XVIII, 11) ne désignent que les nécromanciens. Je crois que sur ce point il nous sera permis de ne pas partager son sentiment et surtout d'adopter sa traduction.

La divination dans le judaïsme post-biblique ne prend qu'une demi-page : deux citations du Talmud, toutes deux incomplètes, et dont l'une est mal interprêtée. Voici le texte complet du passage bien connu de *Houllin*, 45 *a* : בית תינוק ואשה אעפ"י שאין נחש יש סימן (et non יש סימן נחש... אעפ"י שאין נחש). Voici le sens de ces mots : si la divination נחש est interdite, le סימן (*omen*) est permis à qui s'en soucie, lors de la construction d'une maison, de la naissance d'un enfant, du mariage. M. D. qui, en somme, n'a pas compris ce passage, dit : « Here there is not a syllabe of condemnation about the נחש, which is in the Old Testament uniformly reprobated » (90).

Il aurait également dû compléter la citation de *Sanhédrin*, 101 *a*, d'après laquelle on ne doit pas non plus consulter les esprits les jours de semaine. Je parlerai ailleurs de la divination dans la littérature post-biblique. Fausse encore cette autre proposition soutenue dans le même passage, que le Talmud contiendrait la pensée juive du IIIe au VIIe ou même au VIIIe siècle; cela est vrai du IIIe au Ve siècle, si l'on parle exclusivement du Talmud babylonien. Mais les deux citations de l'auteur sont empruntées à des *baraïta* du IIe siècle. Cette remarque était donc déplacée en cet endroit.

D'après l'auteur, les clochettes qui ornent le vêtement du grand-prêtre (Ex., XXVIII, 33 et suiv.; XXIX, 25 et suiv.) doivent leur origine à cette croyance que le son de l'airain chassait les démons. Est-ce exact? Nous ne le savons pas. Aux documents fournis par D. pour prouver que les sons métalliques exorcisaient les mauvais esprits, j'ajouterai mon travail, *Das altjüd. Zauberwesen*, p. 152 et suiv.

M. D. ne peut pas comprendre que des matériaux aussi considérables que la Mischna aient pu être conservés par la tradition orale (109, note 2), et il émet l'idée que chaque partie de la Mischna avait

été assignée à un savant particulier. Hypothèse étrange : tous les savants devaient savoir par cœur le texte littéral de la Mischna. Les anciens, qui ne pouvaient se référer à une Mischna écrite, et qui, dès leur enfance, apprenaient les Mischna par cœur sans se servir d'aucun écrit, avaient une mémoire admirablement exercée, qu'ils fortifiaient encore par des répétitions continuelles, même quand ils étaient en route. Il est question dans le Talmud de docteurs qui ne peuvent soutenir tout le poids de leur savoir (תקפה עליו משנתו). L'invention de l'écriture a affaibli la mémoire, celle de l'imprimerie l'a presque fait disparaître.

Je comparerai volontiers aux Djinn *'hâbil* (p. 121) les anges destructeurs du Talmud si souvent mentionnés : מלאכי חבלה. Je veux aussi rappeler que notre auteur considère le Tallit katan des Juifs comme une amulette (p. 125). Il n'en est rien ; ce qui le prouve, c'est cette circonstance qu'on ne le porte pas la nuit, temps où les esprits agissent, et que les femmes sont dispensées de l'obligation de le porter.

La récitation de certaines formules joue un rôle excessivement important dans la magie. Les Égyptiens attribuaient un pouvoir illimité aux formules bien prononcées et récitées sans faute (p. 129). Cette croyance se rencontre également chez les peuples de l'antiquité classique, et, nous pouvons le dire hardiment, chez tous les peuples. On en trouve des traces dans bien des légendes du Talmud (voir mon ouvrage, p. 149 et suiv.).

L'opuscule de M. Davies est donc instructif, sans être complet. L'auteur lui-même dit dans sa préface (p. VII) qu'il espère pour plus tard de meilleurs fruits de son travail ; nous nous joignons à ses vœux. Si l'opuscule devait avoir une nouvelle édition, il faudrait apporter beaucoup de soin aux corrections. Nous donnons ici la liste des erreurs qui nous ont frappé ; nous mettons les corrections entre parenthèses.

XI, 36, 52, 102, Baudissen (Baudissin). — XI, Das transcendentale (Trans-). — XIII, sachs (sae-). — XIV, Levy, Neu hebr. (Neuh.). — XIV, Der neu-Aramaïsche (Neuar.). — XV, altestamentlichen (altt.). — XVI, Terd. (Ferd.). — 26, note 6, il faut lire : Introduction to the History of the Religion. — 43, l. 10 d'en bas : גזלין (גזרין) ; *ib.* כַּשְׂדָּאִין (-דָּ-). — 46, 1, Prov., XVI, 16 (9). — 46, 2, Ezek., XXI, 22 (26). — 52, l. 4 d'en bas et 54 en bas, לְחַשִּׁים (-חָ-). — 60, Endectes Judenthum (Entdeck.). — 68, מְכַשֵּׁפָה (-שָׁ-). — *Ibid.*, כְּעֵגֶלֶת אוֹב (-בַּ-). — 77, l. 4, d'en bas. Gen., XXI, 24, (XXXI). — 78, 2, Job, XXXII (XXXIII). — 80, נְחַשִּׁים (נְחָשִׁים). — 83, trois fois גְּזָרִין (-גָּ) et une fois גַּזְרִיָּא (-גָּ). — 87, Kautsch (Kautzsch). — 119, note 1, Schöffung und Chaos (Schöpf.-).

Nous ne croyons pas pouvoir mieux exprimer notre reconnaissance à l'auteur qu'en l'engageant à continuer ses études sur ce sujet intéressant.

Budapest. L. BLAU.

Barjeau (J. Philippe de). **L'École exégétique d'Antioche.** Paris, 1898 ; in-8° de VIII + 100 p.

Cette étude ne traite pas exclusivement de l'exégèse chrétienne de l'école d'Antioche, comme le titre semblerait l'indiquer, mais aussi de sa dogmatique et de sa christologie. Si, malgré cela, je l'analyse dans cette Revue, c'est que M. de Barjeau attribue aux exégètes grecs des mérites qu'ils n'ont pas en réalité. Mais il a une excuse : il n'est pas très versé dans l'histoire de l'exégèse juive, et, pour la défense de l'exégèse scientifique qui se trouve dans les dernières pages de son livre, il avait besoin d'une école chrétienne qui l'eût préparée. Cependant il ne faut pas, quels que soient les sentiments auxquels on obéit, qu'on altère les faits historiques, jusqu'à les présenter tout autrement qu'ils ne se sont réellement passés.

Voici les points les plus importants de la thèse de M. de Barjeau. L'école d'Antioche, dont les principaux représentants sont Lucien, Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyrus, etc., est la première qui ait établi les principes de l'exégèse scientifique (p. 93 et ailleurs) en appliquant la méthode historique aux Saintes Écritures — nous ne parlons naturellement dans notre discussion que de l'Ancien Testament. Cette opinion peut se soutenir si l'on compare l'école d'Antioche à celle d'Alexandrie, dont le principal représentant, Origène, pratiqua tellement l'interprétation allégorique, à l'exemple de Philon, qu'on a de la peine à retrouver chez lui le sens littéral et les récits historiques de la Bible. Mais la thèse de l'auteur est inadmissible si l'on compare l'école d'Antioche à l'ancienne exégèse juive. La caractéristique que l'auteur donne de celle-ci, et que je cite textuellement, est absolument dénuée de fondement. Il dit, en effet : « L'allégorie a d'antiques origines. Chez les Juifs, elle s'est développée après l'exil, sous l'influence de deux besoins également impérieux : le besoin d'appuyer rétrospectivement sur la Loi les prescriptions religieuses et les traditions établies depuis la captivité et le retour, et le besoin d'atténuer le contraste douloureux entre la situation misérable des Juifs et leurs rêves obstinés d'avenir, en cherchant à tout prix dans le texte sacré la justification d'espoirs de plus en plus téméraires. On sondait avec une ardeur fiévreuse la Loi en tous sens. Le sens littéral fut de plus en plus négligé, et les Midrasch (*sic!*), ces sources inépuisables d'allégories, naquirent en foule dans les écoles des rabbins. Ainsi cultivée, l'interprétation allégorique devint bientôt une science mystérieuse, avec des règles cabalistiques, une sorte de magie noire. Tantôt elle s'attachait à la valeur numérale de chaque lettre, tantôt elle ne considérait que le sens des premières lettres du mot, tantôt elle substituait aux lettres d'un mot les lettres d'alphabets autrement disposés. C'était de la fantaisie, ce n'était plus de l'exégèse. L'exégèse subit chez les Juifs alexandrins, la même transformation. » (P. 2-3.)

Tout cela est absolument faux. Les Juifs n'ont jamais négligé le sens littéral, et le Midrasch n'est pas, même dans ses dernières productions, « une source inépuisable d'allégories ». Il n'y a même pas en hébreu de terme spécial pour désigner l'allégorie, car le mot משל s'applique surtout à la parabole. Les rabbins n'admettaient pas du tout l'explication allégorique de la Loi. Ismaël ben Elischa (vers l'an 100) s'étant permis d'interpréter allégoriquement trois expressions de la Tora, le fait fut signalé expressément (*Sifrè*, éd. Friedmann, 82 *b* en bas, et 117 *b* en bas), et pourtant son interprétation ne modifiait nullement la prescription de la Loi.

Dans les 32 Règles d'Éléazar b. R. Yosé Haguelili (vers l'an 200), le mot *Maschal* (allégorie) apparaît seulement à la 26e (cf. Bacher, *Die älteste Terminologie d. jüdischen Schriftauslegung*, *p.* 122). La trace la plus ancienne d'une interprétation allégorique chez les Juifs est l'adoption du Cantique des Cantiques au nombre des livres canoniques. Encore cette adoption fut-elle combattue, et c'est pour cette raison qu'Akiba (au commencement du IIe siècle) déclare le Cantique des Cantiques le plus saint des livres[1]. Théodore a donc eu des prédécesseurs parmi les Juifs qui ont voulu rejeter le Cantique des Cantiques[2].

On ne trouve que très peu d'interprétations allégoriques dans les Midraschim classiques des Tannaïtes, la *Mechilta*, le *Sifrè* et le *Sifra*. On n'en trouve pas non plus dans la *Tosefta*. L'allégorie ne se rencontre qu'exceptionnellement chez les Juifs non helléniques. Ils n'en avaient pas besoin comme les Pères de l'Église, qui voulaient par leur exégèse allégorique détacher les Juifs de l'Ancien Testament. Comme la Tora avait force de loi chez eux, ils auraient avec leur allégorie ébranlé tout leur édifice social. Dans le dialogue de Justin Martyr, on reproche au Juif Tryphon de ne pas admettre d'allégorie. On ne s'expliquerait pas la traduction littérale d'Aquila si les rabbins avaient aimé la méthode allégorique.

Les interprétations au moyen de la valeur numérique des lettres et de leur transposition sont tout aussi rares que le système qui consiste à prendre les lettres pour des abréviations de mots.

Les noms même de ces modes d'interprétation — Gematria et Notarikon — prouvent suffisamment que ces méthodes exégétiques ne sont pas d'origine vulgaire et que, par suite, elles n'ont été appliquées ni très anciennement ni très fréquemment. Tous les documents sur cette question sont rassemblés dans Krauss (*Lehnwörter*, II, 171 *b* et 356 *a*) et Bacher (*Ælteste Terminologie*, 125-127), et leur petit nombre prouve avec évidence que ce mode d'interprétation n'était pas populaire. On ne peut parler de la kabbala et de la magie noire que si l'on n'a jamais lu les Midraschim. M. de Barjeau a peut-être lu quelque exposé de l'exégèse cabalistique du XVIe ou du

[1] *Mischna Yadaym*, III, 5.

[2] Léonce de Byzance fait à Théodore le même reproche qu'Akiba ; il dit : Ἀλλὰ γὰρ καὶ τῶν ἁγίων ἁγιώτατον τῶν ἀσμάτων Ἆσμα (Barjeau, p. 72, note 3).

XVIIe siècle, qu'il a ensuite appliqué à l'exégèse des anciens talmudistes. Autrement comment parlerait-il « des beaux jours de la gematria rabbinique » ? (P. 5.)

Tandis que l'auteur accuse les talmudistes de Palestine de tomber dans les excès de l'allégorie, il loue les Amoraïm babyloniens du IIIe siècle. Il en fait des historiens, des exégètes, des grammairiens qui ont eu la plus grande influence sur Antioche par l'intermédiaire d'Edesse. Nous ne pouvons mieux caractériser les idées de l'auteur qu'en citant ses propres paroles. Nous lisons p. 15 : « Il se pourrait enfin — et c'est là sans doute que se trouve la vraie solution de cette question des origines qui nous préoccupe — qu'Edesse et Antioche aient subi une influence commune, celle des écoles juives de la Mésopotamie. La Mésopotamie était peuplée de Juifs et avait de florissantes écoles. Or, vers le IIIe siècle un mouvement intellectuel semble s'y être produit. On n'acceptait plus aveuglément les anciennes autorités. On goûtait moins, sans toutefois s'en affranchir, les fantaisies allégoriques où se complaisait depuis des siècles la science juive. En revanche, on s'occupait davantage d'histoire, d'exégèse, de grammaire. Pour si vague et si incomplet qu'il pût être, ce réveil des esprits dans les écoles babyloniennes ne fut pas ignoré des Syriens. Edesse, en contact direct avec la Mésopotamie, fut sans doute la première ébranlée et agit à son tour sur Antioche. »

Notre auteur, à la vérité, se réclame de Graetz, IV, ch. 15. Je ne sais pas où Graetz peut bien avoir soutenu que les Amoraïm de Babylone avaient rejeté les divagations allégoriques des Palestiniens. On peut encore moins soutenir que les docteurs de Babylone, contrairement à ceux de Palestine « se soient occupés d'histoire, d'exégèse et de grammaire. » Les éléments de toutes ces sciences doivent se trouver dans la Haggada : il suffit de lire les ouvrages de Bacher qui s'y rapportent. Tandis que les Haggadot dues aux Amoraïm palestiniens des IIIe et IVe siècles, accompagnées du nom de leurs auteurs, remplissent trois forts volumes, celles de tous les Amoraïm babyloniens, y compris celles de Rab, qui avait étudié en Palestine et qui avait fondé l'école de Sora, ne remplissent qu'un livre de 151 pages. Tous les midraschim proviennent, comme on le sait, des écoles de la Terre Sainte. Pour ce qui est de la grammaire, il suffit de jeter un coup d'œil dans le livre de Bacher, *Die Anfänge der hebraïschen Grammatik*, et dans Berliner, *Beiträge zur hebräischen Grammatik im Talmud und Midrasch*, pour se rendre compte de l'insuffisance de la grammaire à cette époque, et de la part minime qui revient aux auteurs babyloniens dans les travaux de ce genre. Et c'est chez les Tannaïtes, docteurs palestiniens des deux premiers siècles, que se trouvent appliqués les principes de la plus saine exégèse, chose que démontre encore surabondamment l'ouvrage de Bacher, *Die Agada der Tannaïten* (2 vol.). On trouve aussi chez les Tannaïtes et chez les Amoraïm palestiniens des commencements de critique biblique, comme on peut s'en convaincre dans le livre, fort incomplet d'ailleurs,

d'Eisenstat, *Ueber Bibelkritik in der talmudischen Literatur* (Francfort, 1894). Malheureusement les docteurs du Talmud ne nous ont donné que des interprétations, parce que le sens littéral était trop universellement connu, et par instant même ils ne nous les donnent pas : ils nous les laissent deviner.

Le fait que la vocalisation a pris naissance chez les Juifs de Palestine à un moment précisément où les maîtres de l'enseignement oral se trouvaient depuis longtemps chez les Babyloniens, prouve combien le goût de l'étude de la Bible avait pris racine chez eux. Tibériade, qui possédait au IIIe siècle la plus brillante école talmudique, devint plus tard la résidence célèbre des Masorètes.

Des trop courtes indications que fournit l'auteur, je ne puis conclure qu'Ephrem le Syrien ait subi l'influence des écoles juives de *Mésopotamie* (p. 49, note 2), puisque je ne connais pas d'école d'exégèse juive en Mésopotamie. Il est bien plus vraisemblable que les Juifs de Mésopotamie ont été en exégèse les élèves des Palestiniens. Ce sont eux qui ont donné à Ephrem l'intelligence de certains écrits, comme cet Hébreu (ὁ Ἑβραῖος) si souvent cité par les savants d'Antioche, et qui, à ce qu'il paraît, ne donne pas le texte original de la Bible, mais une altération du texte (cf. p. 57). Il s'agit donc d'un maître juif comme Origène et Saint-Jérôme en avaient. Je ne crois, en effet, pas plus que notre auteur (p. 55), qu'Origène ait su l'hébreu. En tout cas, il n'en savait pas tout ce qui lui en était nécessaire pour rédiger son *Hexapla*. L'idée même de transcrire la Bible hébraïque en lettres grecques ne saurait lui être attribuée (Cf. mon ouvrage, *Zur Einleitung in die heilige Schrift*, 82 sq.).

Tous les progrès que notre auteur attribue à l'école exégétique d'Antioche, toutes les qualités qu'il vante chez elle ne sont au fond que l'écho d'idées juives et même palestiniennes. Les livres de Salomon, d'après Théodore, ne sont pas inspirés par l'esprit saint « His quæ pro doctrina hominum scripta sunt, id est, Proverbia et Ecclesiastica quæ ipse ex sua persona ad aliorum utilitatem composuit, cum *prophetiæ quidem gratiam non accepisset, prudentiæ vero gratiam*. » Mansi, *Conc.*, Coll. IX, col. IV; dans Barjeau, 62, note 3. Dans la *Tosèfta Yadayim*, II, 14 (683, 12), nous lisons : R. Simon ben Menasia disait : « Schir Haschirim souille les mains qui le touchent, parce qu'il est composé par l'entremise de l'esprit saint, mais Kohélèt ne souille pas les mains, parce qu'il vient simplement de la sagesse de Salomon[1]. » Les termes « esprit saint » et « sagesse » de Salomon sont mis ici en opposition : l'esprit saint désigne, dans la langue de la tradition juive, l'esprit prophétique. Ce n'est pas seulement l'Ecclésiaste, mais aussi les Proverbes et le Cantique des Cantiques qui rencontrèrent de l'opposition. Rab, dans la première moitié du IIIe siècle, disait encore : les Sages voulaient « cacher »

[1] שיר השירים מטמא את הידים מפני שנאמרה ברוח הקדש קהלת אינה מטמא את הידים מפני שהיא מחכמתו של שלמה אמרו לו וכי לא כתב אלא זו בלבד וכו׳.

Kohélèt et Mischlé (*Sabbat*, 30 *b*). Dans *Abot d. R. Nathan*, 1re version, I, p. 2 de l'éd. Schechter, il est dit : « Jadis on disait que les Proverbes, le Cantique des Cantiques et l'Ecclésiaste étaient cachés, parce qu'ils n'étaient que de simples œuvres d'imagination, et qu'ils ne faisaient pas partie des Hagiographes, mais vinrent les hommes de la grande Synagogue qui les expliquèrent[1]. »

M. de Barjeau, p. 63 et 76, aurait pu citer ces passages qui montrent que les jugements de Théodore n'étaient pas originaux. Mais le jugement sévère que Théodore (*ibid.*, p. 72 et 75) et d'autres portaient sur les livres de Job avait déjà été porté antérieurement. Le principal passage relatif à Job se trouve dans *Baba Batra*, 15-17, où il y a un véritable petit Midrasch sur ce livre et où l'on donne l'interprétation de différents passages. Il n'y a, à ma connaissance, quelque chose d'analogue dans le Talmud babylonien que dans le traité *Megilla*, où, sous forme de Midrasch, se trouve l'interprétation d'une partie du livre d'Esther. Pour notre but, il nous suffira de signaler ce qui suit de ce texte : « Job n'a jamais vécu ; le livre n'est qu'une allégorie (משל). » C'est ce que dit un Amora (15 *a*). D'après deux *baraïta*, il était païen, ce que Théodore soutient également. C'était un pieux païen qui a blasphémé Dieu dès que le malheur l'a atteint. Dieu lui a donné sa récompense en ce monde pour l'écarter du monde à venir (15 *b*). Raba (milieu du IVe siècle), s'appuyant sur un passage de Job, II, 10, dit : « Ce ne sont que ses *lèvres* qui n'ont pas péché : il a péché dans son cœur. » Trois fois l'expression « la poussière » est mise dans la bouche de Job, parce qu'il a parlé irrespectueusement de Dieu ; il a blasphémé en disant : « Dieu change איוב, Job, en אויב, ennemi » (16 *a-b*). Il est remarquable que ce sont, à une exception près, des Amoraïm du IVe siècle qui accusent Job de péchés. *Ce n'est que sur ce point* qu'on peut reconnaître, avec M. de Barjeau, l'influence que les docteurs juifs de Babylone ont exercée sur l'école d'Antioche.

Il serait facile de démontrer que c'est dans les livres talmudiques et dans les Midraschim que se trouvent les commencements de l'exégèse moderne et même de la critique moderne. Mais cela nous mènerait trop loin. Sans la connaissance de la littérature talmudique, on ne saurait se faire une idée exacte de la marche qu'a suivie l'exégèse biblique.

LUDWIG BLAU.

Budapest.

---

[1] בראשונה היו אומרים משלי שיר השירים וקהלת גנוזים היו שהם היו אומרים משלות ואינן מן הכתובים עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ופירשו אותם... וכו׳. Cf. la 2e version, p. 3, et *Midrasch Mischlé*, 25, 1 : שאני אומר במשלות ושיר השירים וקהלת גנוזים היו עד שהן בכתובים. Cf. *Koh. R.*, I, 3, et passages parallèles, et J. S. Bloch, *Studien zur Geschichte der Sammlung der althebraïschen Literatur*, Leipzig (1875), p. 145 sq.

Bischoff (Erich). **Kritische Geschichte der Thalmud-Uebersetzungen aller Zeiten und Zungen.** Francfort-sur-le-Mein, J. Kauffmann, 1899; in-8° de 111 p.

De nos jours on parle beaucoup du Talmud, et, parmi les griefs qu'on articule contre les Juifs, on voit souvent revenir celui de garder secrète leur doctrine. On en a surtout au Talmud, qui, à cause de sa langue et de son esprit, n'est guère accessible aux chrétiens, et qui, par là même, est toujours au premier plan de la discussion et ne cesse d'exciter la curiosité du public. Il est dans la nature de l'homme de regarder les objets qui lui sont inabordables comme quelque chose de mystérieux, de surnaturel ; c'est le cas du Talmud, et on le considère comme renfermant les enseignements ésotériques du judaïsme. Comme si le judaïsme avait un enseignement ésotérique ! Les Juifs auraient tout avantage à ce que leur littérature fût connue de tout le monde, car alors bien des préjugés et bien des suspicions tomberaient d'eux-mêmes.

M. Erich Bischoff, un jeune savant de Leipzig, vient de montrer que le Talmud est accessible à tous ceux qui ont le désir sincère de le connaître et qui ne se laissent pas guider par la malveillance. L'auteur, qui est chrétien, a rassemblé en l'espace serré de 110 pages l'histoire des traductions du Talmud « de tous les temps et en toutes langues ». Le contenu de l'ouvrage répond pleinement à la promesse du titre.

Dans l'Introduction, l'auteur passe en revue les recueils de traductions du Talmud qu'on avait établis jusqu'ici. Nous y constatons des corrections apportées aux travaux d'un bibliographe tel que Steinschneider : cela permettra d'abord de se former une idée du labeur et de l'érudition de notre auteur. Dans le premier chapitre, il examine d'anciennes informations sur les traductions du Talmud, qu'il montre être erronées. C'est ainsi qu'il s'inscrit en faux contre l'existence d'une version grecque du Talmud sous Justinien et d'une version arabe qui aurait vu le jour sous le kalife Hakem II; nous sommes de l'avis de M. B. Dans le chapitre suivant, il est traité des traductions globales de la Mischna, puis de la traduction de certaines portions plus grandes de cette œuvre. Pour la traduction des traités pris séparément, l'auteur examine traité par traité, et il est curieux de voir comme plusieurs d'entre eux ont été souvent traduits. Cela est particulièrement vrai du traité d'*Abot*, dont M. B. ne signale pas moins de soixante-dix-huit traductions, et encore n'est-il pas fait mention des différents rituels où les *Abot* sont traduits.

Dans le chapitre intitulé « Guemara palestinienne », la traduction française de M. Schwab se présente seule. Ce qui s'en rapproche le plus, c'est la traduction latine de vingt traités par Blasius Ugolinus et la traduction allemande des morceaux aggadiques d'Auguste

Wünsche. Pour ce qui est du Talmud de Babylone, une traduction allemande est en cours de publication; c'est celle de Lazarus Goldschmidt. Notre auteur a raison de qualifier cette traduction d'insuffisante. M. B. passe en revue les traductions des portions plus étendues, puis celle de chaque traité particulier. Nous constatons que presque tous les traités ont trouvé un traducteur. Là encore la langue française occupe une grande place avec les travaux de J. M. Rabbinowicz : *Législation civile du Talmud* et *Législation criminelle du Talmud*. Enfin, il y a les traités appelés extracanoniques (*Abot di Rabbi Nathan*, *Soferim*, *Semahot*, *Dérech-Erèc*). Pour chaque traduction M. B. donne l'exacte bibliographie des ouvrages, et il nous assure qu'il connaît ces ouvrages pour les avoir pratiqués. Un autre mérite a été d'accompagner le nom des auteurs des quelques notes biographiques nécessaires; nous pouvons en croire M. B. que la recherche de toutes ces données lui a coûté un labeur énorme.

De l'aperçu pragmatique (p. 80 et suiv.) nous relevons que les traductions sont ou libres ou littérales, qu'elles ont pour objet l'édification (par exemple *Abot*) ou la théologie ou quelquefois la polémique. La période florissante des traductions est le XVIIe siècle ; seul le XIXe peut lui être comparé. Les langues dans lesquelles le Talmud a été traduit sont : l'allemand, l'anglais, le français, le hongrois, l'italien, l'espagnol, le russe, le polonais, le roumain, le suédois, le hollandais, l'arabe, l'hébreu, le jargon judéo-allemand, autrefois surtout le latin. Dans l'appendice, l'auteur donne quelques spécimens de traductions.

Cette courte analyse suffit à montrer que M. Bischoff a bien mérité de la science du judaïsme. Nous ne louerons pas cet écrivain chrétien d'avoir été impartial : l'esprit scientifique implique l'impartialité. Sans le faire exprès, M. B. a mis aux mains du judaïsme une arme de défense, car cette grande quantité de traductions prouve à qui ne se bande pas les yeux que le Talmud n'est pas une doctrine secrète. Pourtant ce que M. B. voulait établir, c'est qu'en réalité, il n'existe pas encore de traduction intégrale du Talmud et qu'il serait du devoir des gouvernements d'encourager un travail de cette nature. Cela arrivera-t-il jamais, et aussi bien pourquoi les gouvernements auraient-ils à se préoccuper d'une telle lacune ?

La langue de M. B. est brève et précise, la division du sujet claire et nette. L'ouvrage est dédié au professeur Strack de Berlin, dont notre auteur suit la méthode. Étant données cette précision et cette exactitude, on est surpris que l'auteur transcrive avec si peu de souci scientifique les mots hébreux. Ainsi, il écrit *Eruvin* pour ערובין et non *Erubin*, *Evel* pour אבל, *Avoth* pour אבות, etc. Inexact est le numéro 42 à la page 51 dans le compte des traductions d'*Abot ; ib.*, au lieu de § 18, lisez 19.

Pour ce qui est du fond, je me permettrai les remarques suivantes. A dire vrai, il faut regarder comme les premiers traducteurs du Talmud les pères de l'Église, qui ont traduit certaines parties de la

Mischna et du Midrasch, avant que le Talmud fût rédigé. Origène et saint Jérôme, qui ont été à l'école des Juifs, connaissent très bien la langue du Talmud. Ainsi saint Jérôme dit : *Barachibas et Simon et Helles, magistri nostri, tradiderunt nobis*, ce qui équivaut à : קבלה היא בידנו מפי ר' עקיבא משום ר' שמעון שאמר משום הלל (*Jewish Quarterly Review*, V, 146; cf. *ib.*, VI, 253, où j'ai signalé plusieurs traditions hébraïques chez saint Jérôme). Ce ne sont là, il est vrai, que des phrases détachées et isolées. Par contre, on peut considérer comme de véritables traductions les nombreux passages talmudiques qui sont cités dans les procès du Talmud à Paris en 1240. Isidore Loeb dit : « Il est un spécimen des plus curieux de la manière dont les chrétiens du XIIIe siècle traduisaient le Talmud en latin. Il faut rendre justice aux deux clercs qui ont prêté leur concours à l'auteur des *Extractiones*.... Leur traduction est exacte, précise, très scientifique... » (*Revue*, I, 250.)

Nous avons une autre preuve extérieure que les traductions du Talmud ont pris leur point de départ en France. Innocent IV, qui vivait en exil à Lyon, prescrivit au cardinal-légat Eudes de Paris de vérifier ou de faire vérifier encore une fois les écrits talmudiques (Graetz, *Geschichte*, VII, 127). A cela Hermann Conringius, cité par Wagenseil, *Tela ignea Satanae*, p. 86, ajoute la remarque suivante : « Cœperunt sane non adeo pridem denique verti in linguas vulgo notiores quædam Mischnae partes, Gemarae tamen perpauca ».

Ainsi l'enquête judiciaire contre le Talmud semble avoir provoqué la traduction de nombreux passages, et, comme les « linguae vulgo notiores » ne sauraient être la langue latine, il faut admettre que certaines parties du Talmud avaient été traduites dans certaines langues populaires, et dans l'état de la science au XIIIe siècle, on a dû sûrement employer le français.

Nous ne sortons pas de notre sujet en reproduisant ici les paroles de Luther, également citées par Wagenseil. « J'aurais aimé voir l'*Alcoran* lui-même, et je m'étonnais qu'on n'eût pas depuis longtemps traduit l'Alcoran en latin, d'autant que Mahomet règne depuis plus de neuf cents ans et qu'il a causé tant de dommage ; mais personne ne s'est préoccupé de savoir ce qu'est la croyance de Mahomet. » — Nous avouons que Wagenseil a raison de placer sous un même point de vue la traduction du Coran et celle du Talmud. Car dans les deux cas il s'agissait pour les chrétiens de connaître les livres religieux des deux autres religions monothéistes, afin de les pouvoir mieux attaquer. La première traduction du Coran de Maracci, que, vu son ampleur, nous pouvons comparer aux in-folio des traductions du Talmud, ne fut entreprise que pour réfuter le Coran.

Signalons une inconséquence de l'auteur. M. B. parle (p. 51) de l'ouvrage de Schuhl, *Sentences et Proverbes du Talmud*, etc. (Paris, 1878). Or il existe une foule de ces recueils de sentences et proverbes du Talmud et probablement dans toutes les langues dont il a été question plus haut. Même en hongrois, où il n'y a guère de litt é

rature théologique juive, nous possédons plusieurs recueils de ce genre. Sans doute, M. Schuhl a annexé dans son ouvrage une traduction des *Abot;* mais M. B. cite aussi (p. 52) le livre de Salomon Kohn, משלי דרבנן (voir mes observations à *Revue*, XXXVII, 50), où ne se trouvent que des maximes détachées. L'auteur aurait dû dire à quel point de vue il s'est placé pour appeler ces ouvrages des « traductions partielles ».

Il aurait eu plus de raison de donner dans une nomenclature complète des traductions du Talmud une place à un ouvrage tel que le מנורת המאור, qui contient de nombreux passages du Talmud et qui depuis longtemps a été traduit en judéo-allemand. De même, le premier volume de Winter et Wuensche, *Die jüdische Literatur* (Trèves, 1894), renferme de nombreuses traductions du Talmud ; notre auteur aurait donc dû en dire un mot. Dans le fameux livre שפתי ישינים de Sabbataï Bass (Amsterdam, 1710), il est question, parmi les œuvres qui ont été traduites en judéo-allemand, des מעמדות. On sait que sous ce nom on désigne des morceaux relatifs aux sacrifices, morceaux empruntés à la Bible et surtout au Talmud. Cf. aussi la table de la littérature judéo-allemande de Steinschneider dans *Serapeum*, 1847. Ces écrits, bien qu'ils ne dussent pas être mis sur le même rang que les autres, méritaient au moins une mention.

Pour être complet, signalons encore une traduction anglaise annoncée dans la *Revue*, I, 344, de la Mischna et de quelques morceaux du Talmud par le Dr Brown, d'Atlanta, en Amérique. Cette traduction a-t-elle paru ?

Si nous avons relevé ces petites lacunes, cela n'a été possible que grâce à cet excellent travail sur les traductions du Talmud. Nous en exprimons encore une fois toute notre reconnaissance à M. Bischoff.

SAMUEL KRAUSS.

Mélanges de littérature et d'histoire religieuses, publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr de Cabrières. Paris, Picard, 1899 ; 2 vol. in-8°.

Le tome Ier de ces Mélanges contient (pp. 81-94, 483-518) deux articles intéressant l'histoire juive : 1° *Le Jugement de Tacite sur les Juifs*, par G. Boissier; 2° *La Poursuite des lépreux en 1321*, par M. l'abbé Vidal. Dans le premier, M. B. explique comment Tacite, écrivant sur les Juifs, a cru devoir se défier des sources juives (pour recourir à Manéthon et à Apion) et comment il s'est trouvé blessé dans ses convictions de citoyen et de philosophe par le judaïsme (qu'il ne connaissait pas). Cette analyse psychologique est, en somme, un résumé élégant de ce que l'on savait sur l'état d'esprit des lettrés du IIe siècle à l'égard des Juifs et des Chrétiens.

On nous permettra d'insister davantage sur le travail de M. Vidal. L'auteur, qui s'est déjà, à différentes reprises, occupé d'histoire juive, étudie cette fois le célèbre complot qu'auraient organisé en 1321 les lépreux et les Juifs avec l'appui des princes de Grenade et de Tunis pour l'extermination générale des Chrétiens. Sa thèse comprend deux parties que nous croyons pouvoir résumer ainsi : 1° Il y a eu *certainement* en 1321 un complot des lépreux de la région toulousaine, et sans une répression immédiate il eût gagné toute la France. 2° Les Juifs y ont *presque certainement* pris part avec le concours des rois musulmans. Pour établir sa première thèse, M. l'abbé V., laissant de côté le témoignage suspect des chroniqueurs, s'appuie sur un texte inédit : la « confession » de Guillaume Agassa « commandeur de la léproserie de Lestang » devant le tribunal de l'inquisition de Pamiers : le « coupable » y avoue tout au long les machinations ourdies par les lépreux du Languedoc, avec des détails qui concordent étrangement avec le récit des chroniqueurs. Le 11 mai 1320, une cinquantaine de lépreux, réunis à la maladrerie d'Arnaud-Bernard, près de Toulouse, après avoir reçu l'assurance que le roi de Grenade et le sultan de Babylone étaient avec eux, auraient solennellement abjuré le christianisme et se seraient distribué des poudres destinées à empoisonner toutes les sources de la région. Nous devons remercier M. V. de nous avoir fait connaître ce texte nouveau. Nous regrettons seulement qu'il n'ait pas cru devoir le publier en entier : il s'y trouve, paraît-il, une couleur naïve et un accent de bonne foi, il y a, dans le triste récit de cette sinistre conspiration, une « bonhomie » (p. 499) que nous aurions aimé à constater. C'est qu'en effet, si l'on ne saurait mettre en doute « l'authenticité matérielle » de cet interrogatoire, il est permis d'en discuter la valeur morale. Ce témoignage unique n'est pas sans laisser quelque inquiétude. Malgré la précision que M. V. se plaît à y constater, ce récit ne concorde peut-être pas toujours avec ce que l'on sait de l'organisation des léproseries. D'autres détails peuvent nous mettre en éveil : il est loisible d'admirer la « précision » avec laquelle Agassa raconte son voyage à Toulouse en compagnie du gouverneur de la maladrerie de Saverdun (p. 494) ; mais une fois ce malheureux exécuté, il se trouve qu'il n'a pas assisté à la réunion (p. 497). Dans son interrogatoire du 10 juin, Agassa accuse deux de ses compagnons d'être allés à Toulouse prendre des poisons et d'avoir empoisonné les fontaines de Pamiers en *novembre* 1320 ; le 6 juillet, il dégage ces pauvres gens et déclare avoir lui-même commis ce crime au mois de *mai*. Le luxe de détails que remarque M. V. s'explique, d'ailleurs, tout naturellement : Agassa sait que le coupable qui fait des aveux complets, au lieu d'être condamné à mort, n'est condamné qu'à la détention : il ne risque donc rien à trop avouer : M. V. doit le reconnaître lui-même, et il ne semble pas que ses réflexions complémentaires ôtent rien à la force de cette remarque. Il faut, du reste, ne pas oublier que Agassa a subi au moins une fois la torture : M. V. croit pouvoir expliquer par là les contra-

dictions ou rétractations du coupable. Mais alors où finit la vérité, où commence l'imagination ?

2° Pour discuter l'intervention des Juifs dans le complot, M. V. se sert de la traduction de deux lettres inédites (p. 511) et que, sans se « prononcer définitivement » (p. 515), il croit pouvoir « sans témérité retenir ». Il s'agit de deux lettres adressées l'une par le roi de Grenade à un Juif nommé Sanson et l'autre par le roi de Tunis « à ses frères ». Si ces lettres sont fausses il faudrait en attribuer la paternité aux chefs des lépreux qui usèrent de ce moyen pour se donner plus d'autorité auprès de leurs « subordonnés » (p. 516) ; mais si, dit M. V., « *comme j'incline à le croire*, les lettres sont authentiques, il faut résolument admettre que l'initiative du complot est venue des Sarrasins et des Juifs » (p. 517). — M. V. eût pu, sans inconvénient, faire plus formellement ses réserves : ce document inédit est, en effet, bien connu et même généralement tenu pour suspect : analysé dans le Musée des Archives Nationales (p. 182, n° 328), il a été publié[1] en entier par M. H. Chrétien dans sa notice sur le *Prétendu complot des Juifs et lépreux en 1321* (Chateaudun, A. Majesté, 1887, in-8°, pp. 15-16). M. Lazard l'a étudié ici même[2], en remarquant que la traduction de ces lettres n'a été faite que le 2 juillet, après l'arrestation des Juifs et des lépreux. Enfin, tout récemment, M. L. Le Grand déclarait cette pièce « fabriquée pour les besoins de la cause »[3]. Nous nous permettrons de renvoyer M. V. à ces différents auteurs. Mais une lecture attentive du document ne suffisait-elle pas pour remarquer et l'air de ressemblance de ces deux lettres écrites l'une à Tunis[4] et l'autre en Espagne et surtout la singulière négligence du rédacteur s'oubliant jusqu'à faire parler au roi de Grenade de Pâques fleuries ? Que les hommes du moyen âge pussent croire à la possibilité d'un tel complot, c'est assez naturel. La situation du Juif était assez voisine de celle du lépreux et dans la société et dans l'opinion publique[5] : l'imagination populaire devait admettre sans peine que ces parias pussent se réunir dans une même pensée de révolte contre la société. Il nous appartient de montrer plus de circonspection, et, pour nous, cette vengeance des Musulmans, comme disait déjà Michelet, reste « fabuleuse » : nous devons continuer à voir dans ce complot une de ces tristes légendes qui obscurcissent l'histoire des Juifs et qui leur ont valu au moyen âge tant de violences et de nos jours tant de calomnies.

P. Hildenfinger.

[1] Moins, il est vrai, les indications finales sur la manière dont auraient été traduites les lettres et qu'il a seulement résumées.

[2] *Rev. des Études juives*, XVII, p. 219-221.

[3] L. Le Grand, *Les Maisons-Dieu et léproseries du diocèse de Paris au milieu du XIVe siècle* (Paris, 1899, 8°), p. xcii.

[4] Agassa disait : Babylone, mais M. V. fait justement remarquer — en note — qu'il n'y avait pas de sultan de Babylone (p. 511).

[5] Cf. Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au judaïsme*, p. xvii, et *Rev. des Étud. juiv.*, XXXIX, p. 304.

Horovitz (S.). **Die Psychologie Ibn Gabirols**, publiée dans le *Jahres-Bericht des jüdischen-theologischen Seminars*, Breslau, 1900.

Le mot « psychologie » éveille aujourd'hui l'idée d'une science positive, ou qui s'efforce de l'être, d'une science des phénomènes qui ont le double caractère d'être inétendus et directement connus par la conscience. Rien de tel lorsqu'il s'agit d'un scolastique, d'un néo-platonicien, de Gabirol. L'expression adéquate serait sans doute : « Ontologie de l'âme », car elle doit répondre à un effort purement métaphysique. C'est assez dire qu'il ne faut pas s'attendre à rencontrer dans l'étude de M. S. Horovitz autre chose que le reflet d'une conception *a priori* de l'âme, sans y chercher le plus faible souvenir d'observations intérieures. Même en parlant des sensations particulières à chaque sens, Gabirol fait disparaître sous l'appareil ontologique le peu qu'il emprunte à l'expérience. Il parle de l'âme humaine comme il traite de l'organisation des substances objectives; et, de fait, rien ne ressemble plus à l'âme de l'homme, selon sa philosophie, que la grande âme du monde.

La « psychologie » de Gabirol étant un fragment de sa métaphysique générale, M. Horovitz commence par restituer brièvement le point de vue général du philosophe. C'est le point de vue même de Plotin, à quelques nuances près, dont l'originalité ne peut être attribuée avec certitude à Gabirol. En effet, Gabirol n'a pu connaître directement les idées de Plotin, puisque les *Ennéades* n'ont pas été traduites en arabe, puisque le nom de Plotin n'est pas arrivé aux philosophes arabes, qui ne connaissent que celui de Platon, à qui ils attribuent les doctrines alexandrines. C'est par l'intermédiaire déformateur de la littérature pseudépigraphique, en particulier à travers la célèbre « Théologie d'Aristote », qui est la paraphrase des trois dernières *Ennéades*, c'est par le *Liber de Causis*, que, d'ailleurs, Gabirol ne doit pas avoir lu, c'est par le pseudo-Empédocle que les théories de Plotin sont venues alimenter les controverses arabes, puis les discussions scolastiques. Rien d'étonnant, dès lors, si la pensée de Plotin, travestie par des faussaires ou par des adaptateurs maladroits, n'apparaît pas telle quelle chez un Gabirol; et il est difficile d'en conclure à l'originalité du Scolastique.

Ecartant avec raison tout emprunt au *De anima* (inexactement attribué à Gabirol), M. Horovitz fonde son exposition sur la *Source de la vie* et a recours parfois aux autres écrits, surtout à la *Couronne royale*. D'abord il note l'importance attribuée par Gabirol à la connaissance de l'esprit humain. La meilleure partie de l'homme, écrit Gabirol [1], est celle qui a pour fonction la connaissance; ce qu'il doit donc rechercher, c'est la science. Or, la science préférable est celle de

[1] Baeumker, p. 4.

l'homme lui-même, elle est le moyen de tout connaître, *car l'essence de l'homme contient toutes choses*. Cette idée peut s'interpréter en différents sens, car, d'une part, reprenant la théorie platonicienne de la réminiscence, Gabirol montrera toutes les Idées, c'est-à-dire toutes les réalités, contenues dans l'intelligence intuitive (la νόησις de Platon)[1], et, d'autre part, il assimilera l'homme à l'univers comme un microcosme au macrocosme, qu'il reflète et résume.

Cette analogie guidera constamment Gabirol. De même que le mouvement des corps en général a une cause transcendante à ces corps, de même le mouvement du corps humain doit avoir une cause extérieure à lui; et voilà démontrée l'existence de l'âme. Son essence est analogue à celle de l'âme universelle : elle est une substance motrice et mobile par soi, inaccessible aux sens, spirituelle, simple. Cette simplicité n'exclut pas une certaine composition : comme tout ce qui existe, l'âme est la synthèse d'une matière et d'une forme, d'un indéterminé ou d'une « puissance » et d'une détermination ou d'un « acte », au sens d'Aristote, ou tout au moins selon le souvenir de ce sens, car il est hors de doute que la signification de la matière et de la forme n'est plus ici celle d'Aristote; pour le péripatéticien, matière et forme marquent le commencement et l'achèvement d'un être : ce sont deux moments distincts; et pour Gabirol, ce sont des conditions simultanées, les deux parties métaphysiques d'un tout. — C'est en tant qu'elle est détermination et unité, c'est par sa forme que l'âme connaît; sa forme, en effet, porte les formes de tout ce qui est, et la connaissance des choses n'est pas autre que la subsistance de leurs formes dans l'âme. Cela exclut toute théorie empirique de la connaissance, en particulier la théorie stoïcienne des εἴδωλα, d'après laquelle des choses se détacheraient de subtiles enveloppes qui, à travers l'air, viendraient frapper les sens. Ce n'est pas du dehors, c'est d'elle-même que l'âme tire ses connaissances; sa forme porte les formes des choses depuis qu'avant d'être jointe au corps, elle a séjourné dans la région des intelligibles : savoir, c'est se ressouvenir; savoir, c'est se connaître. Cette patrie intelligible, l'âme la retrouvera; de même qu'elle a commencé d'y vivre avant de tomber aux liens du corps, de même, lorsqu'elle se sera affranchie des sens, elle y remontera pour y vivre à jamais. Elle est immortelle. On reconnaît la « psychologie » du *Phédon*.

A un autre point de vue, l'âme est complexe, car elle est à la fois âme végétative ou principe de la croissance du corps et des mouvements internes, âme animale ou principe des mouvements externes qui déplacent le corps entier et de la sensation, âme rationnelle, enfin, ou principe de la pensée. Ces trois âmes sont réellement distinctes, puisque la première existe toute seule dans les végétaux et que la troisième est l'apanage de l'homme. D'ailleurs, leurs fonctions

[1] Cf. B., p. 284 : Dico quod intellecta spiritualia sunt in intelligentia et quod sunt ipsa intelligentia.

nettement distinctes corroborent cette première preuve : tandis que l'âme végétative s'unit à la matière des corps et par contact, c'est de loin que l'âme animale et sensible s'unit à leur forme; et si l'âme animale s'unit aux formes sensibles et grossières, c'est aux formes intelligibles et subtiles que, sans le secours du temps et de l'espace, s'unit l'âme rationnelle; l'âme animale n'est pas capable, l'âme rationnelle est capable de connaître l'ordre des réalités. Celle-ci est la plus haute des trois âmes; elle est leur cause; elle les contient.

Ce n'est pas tout. Au-dessus de l'âme végétative, au-dessus de l'âme de la sensation et de l'âme de la pensée discursive (la διανοία platonicienne), au-dessus de l'âme triple, l'intellect est la faculté suprême de l'homme, le principe de la pensée intuitive et de la réminiscence, le support véritable des intelligibles. C'est là que l'homme découvre la vérité, car celle-ci n'est pas extérieure à l'intellect, elle lui est interne; elle est l'intellect lui-même : c'est l'intellect qu'il faut connaître, et cette connaissance suffit : « Cognitio illius ducit ad cognitionem totius [1]. » Le vrai et cette faculté de connaître le vrai ne font qu'un. Aussi est-il impossible à l'intellect de se tromper : il trouve en lui-même et sans intermédiaire la vérité; seule l'âme peut faillir. Bien distincts sont, en effet, les rôles de l'intellect et de l'âme. Celle-ci connaît le non-être : les différences, les propres et les accidents, c'est-à-dire les universaux sensibles; l'intellect les genres et les espèces, les universaux intelligibles : sa fonction est d'aller droit à l'être. A l'âme la connaissance de la diversité, à l'intellect celle de l'unité. Et ces deux connaissances se joignent dans la « définition », qui réunit le genre (prochain) et la différence spécifique, comme l'a dit Aristote.

Ainsi apparaît, assez confusément, le caractère de l'âme rationnelle. C'est, dans cette métaphysique où se pressent les « intermédiaires », le moyen terme entre l'intellect et l'âme de la sensation, entre l'intuition intellectuelle et l'intuition sensible, entre l'Idée générale et la perception singulière. Elle est le passage du particulier à l'universel et de l'universel au particulier; elle est le raisonnement. Mais toute obscurité n'est pas encore dissipée au sujet de cette âme « intermédiaire »; n'est-elle pas d'abord « intellect premier » avant d'avoir reçu encore une forme, puis, les formes reçues, « intellect second »? Ainsi elle serait le mouvement par lequel la connaissance humaine passe de la puissance à l'acte dans la réminiscence : elle serait l'effort humain pour connaître. Nous hasardons cette interprétation à la suite de celles que propose M. Horovitz, sans prétendre indiquer la solution certaine d'un problème aussi embrouillé.

L'âme est donc placée entre l'intellect et le corps; elle est attirée tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre, et s'élève selon le cas ou s'abaisse. Dans la vie humaine elle joue le même rôle que l'âme universelle dans la vie de l'univers : elle établit un passage entre les substances

[1] B., p. 264.

spirituelles et la substance corporelle ou substance qui porte les catégories. Peut-être même faut-il la considérer comme un fragment de l'âme universelle. En tous cas, l'ordre de l'âme particulière est réglé sur l'ordre de l'âme du monde. Aussi Gabirol admet-il l'influence des astres sur notre destinée, sans, d'ailleurs, supprimer absolument la liberté : il nous appartient toujours, en effet, de seconder cette influence.

L'âme du monde gouverne le monde au moyen du ciel, moyen terme entre les substances spirituelles et les corps. De même, le souffle prend place entre l'âme de l'homme et le corps qu'elle anime; et il constitue un intermédiaire indispensable, car, entre deux substances dissemblables, il ne saurait y avoir d'action réciproque ni d'union immédiate. Sur ce problème de l'union de l'âme et du corps, Gabirol est plus prolixe que précis, sans que, d'ailleurs, on puisse lui en vouloir : ce problème, cas particulier du problème général de la communication des substances, est la pierre où se heurtent toutes les métaphysiques substantialistes, et les héritiers de Descartes ne seront monadistes, panthéistes ou occasionnalistes qu'afin de résoudre cette fondamentale difficulté. L'âme et le corps, dit Gabirol, se mêlent comme la lumière et l'air : cela n'est qu'une comparaison. Mais notre philosophe est plus intéressant lorsqu'il affirme que c'est le corps qui subsiste dans l'âme, comme les corps dans l'esprit universel; l'âme n'est donc pas dans le corps (elle n'y est pas logée, disait Aristote, comme le pilote dans le navire), mais elle est le lieu du corps, le contenant du corps : lieu intelligible, s'entend, c'est-à-dire lieu véritable.

Telle est l'âme en elle-même, par rapport au monde, et à l'égard de son corps. Quelles sont, à présent, ses facultés?

Toute connaissance est la fusion de deux formes, de celle qui est connue et de celle qui connaît, de la couleur, par exemple, avec la vue. Or, il y a deux espèces de formes : les sensibles et les intelligibles. Il y a donc deux espèces de facultés dans l'âme : la sensibilité et l'intelligence, les facultés inférieures et les facultés supérieures. Elles ne sont pas, d'ailleurs, disjointes les unes des autres, car les formes sensibles, une fois connues par la sensibilité, montent jusqu'à l'intelligence, qui les épure et les interprète.

M. Horovitz insiste sur la sensibilité et montre que Gabirol distingue les sens intérieurs et les externes. De ceux-ci le plus important et le plus élevé est la vue, à cause de la richesse et de l'instantanéité de ses perceptions. Immédiatement au-dessous vient l'ouïe. Ensuite l'odorat, apparenté au sens précédent, puisque le son et la vapeur subsistent pareillement dans l'air. Puis le goût. Enfin, le tact qui ressemble aux sens intérieurs.

Il existe des rapports entre les différents sens et les vertus et les vices; chaque sens est cause d'un vice et d'une vertu. A l'œil correspondent la fierté et l'humilité, la honte et l'insolence; à l'oreille, l'amour et la haine; à l'odorat, la colère et la bienveillance; au goût,

la joie et la tristesse; au tact, la libéralité et l'avarice. Nous voilà ramenés à notre point de départ : quel rapport existe-t-il entre la connaissance et l'action, entre l'exercice des facultés intellectuelles et la conduite de la vie? La réponse à cette question servira de conclusion à l'étude de M. Horovitz.

L'âme, on le sait déjà, préexiste au corps. Avant de lui être unie, elle vit au pur séjour des intelligibles. Mais la naissance est pour elle une chute : liée au corps, elle oublie provisoirement ce qu'elle a vu dans sa véritable patrie. Comment retrouvera-t-elle cette connaissance perdue? En étudiant le monde sensible, qui est l'image du monde intelligible où elle a vécu : pour elle, la perception sensible est le moyen, la conquête de l'intelligible est le but. Les sens doivent donc être soumis à l'intelligence, comme l'instrument à la fin. Connaître le vrai, c'est s'affranchir du corps, c'est remonter au sein des réalités intelligibles. La poursuite de la science est la meilleure conduite pour l'homme; ou plutôt, savoir et bien agir ne font qu'un. Aussi, lorsque le Disciple, à la fin, demande au Maître : « Quis est fructus quem consequemur ex hoc studio? » le Maître répond-il : « Evasio mortis et applicatio *ad originem vitæ.* » Ce qui explique le titre de l'ouvrage.

Nous avons voulu suivre fidèlement M. Horovitz dans son travail aussi exact qu'intéressant, et c'est à peine si, parfois, nous avons appuyé légèrement sur un trait qui nous semblait mériter plus d'insistance. Il reste à dire que M. Horovitz a négligé quelques détails sur lesquels il eût trouvé des renseignements sans sortir du *Fons Vitæ.* Par exemple, l'amour et l'appétition : « Intentio appetitus et amoris non est nisi inquisitio applicationis ad amatum et unitionis suæ cum illo; et materia inquirit applicari formæ. » (B. p. 317.) « Invenies omnia, quamvis sint divisa, tamen appetentia commisceri. Erit ergo in extremo inferiori commixtio, sicut in extremo superiori unitio. » (B. p. 321.) « Motus omnis rei non est nisi propter bonitatem, quæ Unus est... Motus est appetitus et amor. » (B. p. 317.) Mais ce ne sont là que de très petites lacunes dans un ensemble des plus solides.

MAURICE LOEWÉ.

SCHWAB (Moïse). **Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à la littérature juives parus dans les périodiques de 1783 à 1898.** Tome I. Paris, Durlacher, 1899 ; gr. in-8° de x + 408 p.

Quand notre cher collègue M. Moïse Schwab commença la publication de la traduction du Talmud palestinien, on admira son courage, tout en se montrant fort sceptique sur la durée de ce beau zèle.

Les faiseurs de pronostics en furent pour leurs frais : en quelques années, cette œuvre colossale était arrivée à bonne fin. Lorsqu'en riant, je proposais un jour à mon excellent ami d'accomplir un nouveau tour de force en faveur de ses confrères, en leur offrant un répertoire commode des articles de science juive parus depuis un siècle dans les divers périodiques, j'étais convaincu que, devant les difficultés de la tâche, M. Schwab reculerait épouvanté : le volume est là, sur la table, narguant mes prévisions. Le dévouement qu'il a fallu pour mener à terme une telle entreprise, on le devine, et le monde savant ne saurait être trop reconnaissant à M. Schwab de son abnégation persévérante. Les travailleurs, dans leurs recherches et leurs études, sont exposés à toute sorte de déconvenues, entre autres à celle-ci : après avoir dépensé beaucoup de temps et d'efforts à poursuivre la solution d'un problème, tout d'un coup ils s'aperçoivent qu'ils « viennent trop tard dans un monde trop vieux », et qu'ils auraient pu s'épargner un labeur inutile. Les ouvrages qui ont quelque valeur, on les connaît généralement, pour peu qu'on ne soit pas trop novice dans la carrière ; mais les articles dispersés dans les revues, journaux et périodiques de tout ordre, comment savoir même qu'ils ont jamais été écrits ? On ne peut vraiment pas exiger de nous qu'avant de nous mettre à l'ouvrage, lorsqu'un fait nous frappe ou qu'une idée nous vient à l'esprit, nous allions dépouiller des centaines de collections, dont beaucoup même sont pour nous inconnues même de nom. Et justement aujourd'hui la science semble, faute de souffle ou par défiance de soi-même, affectionner l'étude des questions de détail qui ne comportent pas la composition de volumes — lesquels, d'ailleurs, ne se lisent plus guère. Ce qui est vrai de la science en général l'est encore plus de la science juive. C'est pour venir en aide à ceux qui ont besoin d'être rapidement informés de tout ce qui s'est écrit depuis un siècle — dans les périodiques — sur l'histoire et la littérature juives, que M. Schwab a dressé, au prix de fatigues énormes, le Répertoire que nous annonçons en ce moment.

Ce travail se composera de deux parties principales : 1° un répertoire par ordre alphabétique des *auteurs*, et 2° un autre par ordre des *matières*. Le premier vient de paraître, le second ne tardera pas à voir le jour.

On connaît la modestie de notre savant confrère : elle se manifeste une fois de plus dans la manière dont il nous présente son ouvrage. Connaissant mieux que personne les difficultés de la tâche qu'il a entreprise, sachant d'avance qu'il s'exposerait presque fatalement à commettre des confusions, des oublis, des omissions, il nous propose son Répertoire comme une simple ébauche, destinée à être reprise et corrigée, et, pour mieux marquer son dessein, il a fait tirer ce volume en autographie, comme une simple épreuve. A un point de vue, nous regrettons cette détermination, car les autographies ne sont pas toujours faciles à lire — et dans le présent volume nombre

de pages sont mal venues — et exigent un calligraphe consommé — ce que n'était pas malheureusement celui qui a écrit les titres hébreux.

Le plan adopté par M. Schwab était le plus simple et le moins sujet aux erreurs. Après avoir dressé le catalogue des périodiques susceptibles de renfermer des articles l'intéressant, il a consciencieusement extrait des tables des matières tout ce qui entrait dans son programme. Ce catalogue renferme un nombre considérable de collections, dont toutes ne sont certainement pas connues des meilleurs bibliographes, à plus forte raison des simples savants ; les revues françaises, en particulier, ont été l'objet d'une attention soutenue. M. S. ne s'est pas borné aux revues et journaux, il a également dépouillé les rapports des établissements d'enseignement, séminaires, universités, etc., les mémoires des Académies, et même des écrits non périodiques, tels que les *Festschrift*. Il va sans dire que ce Catalogue présente des lacunes. Ainsi manquent : *Journal of the Royal Asiatic Society*, *Haschahar*, *Haboker Or*, *Hamaguid*, *Hamèliç*, *Die israelitische Lehrer u. Cantor*, *Israelitische Monatsschrift* (supplément à la *Jüd. Presse*), *Jüdische Press*, *Hebr. Review*, *Maguid Mischné*. Cette liste, que nous dressons au hasard, M. S. pourra l'enrichir en parcourant seulement les Revues bibliographiques d'Isidore Loeb. — Fallait-il comprendre aussi dans ce dépouillement les comptes rendus d'ouvrages ? M. S. a pensé avec raison qu'il fallait leur réserver une place dans son Répertoire, car souvent ces recensions sont de véritables articles. En ce cas, pourquoi n'avoir pas relevé ceux de la *Theologische Literaturzeitung* de Schürer, des *Götting. gelehrte Anzeigen*, etc. ?

Un des écueils de ces listes de noms, c'est l'*homonymie :* beaucoup d'auteurs se sont appelés de la même façon, se distinguant seulement par leurs prénoms — et pas toujours même. Les confusions sont faciles, et M. Schwab ne les a pas toujours évitées. Ainsi Abrahams (Isaac) devient l'auteur de la plupart des articles d'Abrahams (Israël), le distingué directeur du *Jew. Quart. Review*. Bern. Beer, à qui l'on doit, entre autres, la Vie d'Abraham, et qui est mort depuis longtemps, ne fait qu'un avec son homonyme, qui est, je crois, un débutant. Julius Furst, notre collaborateur qui vient de nous être enlevé, est confondu avec l'auteur de la Concordance, de la *Bibliotheca judaica*, etc. Heureusement ces erreurs n'ont aucune importance, car l'essentiel est de connaître les articles portant leur signature.

Une autre difficulté, beaucoup plus grave, c'est le vague des titres adoptés souvent par les auteurs. Que nous sert de savoir ce qu'a dit M. X. sur « un passage altéré de la Bible », si on ne désigne pas ce passage, ou que M. Z. a composé des *Mélanges* si on ne nous informe pas des matières qui y sont traitées ? Heureusement ici la difficulté peut être surmontée, et la deuxième partie du Répertoire ne manquera de compléter ces indications insuffisantes. Ce sera surtout nécessaire pour les titres hébreux. Dans la littérature scientifique

rédigée en hébreu sévit encore la fâcheuse habitude de placer les travaux sous des rubriques de fantaisie. Pour remplir son programme, il faudra — ou plutôt il a fallu — à M. Schwab un courage singulier : lire ces articles pour les résumer en quelques mots. Autrement autant vaudrait n'en avoir fait aucunement mention.

Les auteurs anciens dont les œuvres ont été publiées dans les périodiques sont rangés parmi les auteurs — ce mode de classement peut se justifier; il sera nécessaire seulement de prévenir les lecteurs du deuxième volume, qui pourraient se contenter de chercher ces noms à la table des matières.

Une dernière observation : il serait nécessaire de donner la clé des abréviations ou pseudonymes sous lesquels se cachent certains auteurs. Le travail est relativement encore facile.

Nos lecteurs reconnaîtront à ces critiques diverses l'esprit d'impartialité qui nous anime : ils n'en accepteront donc qu'avec plus de confiance notre conclusion : le Répertoire de M. S. est un instrument de travail et un aide pour les recherches indispensables aux savants comme aux simples curieux, et notre cher collaborateur a bien mérité de la science en lui élevant ce monument.

ISRAEL LÉVI.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XXXVIII, p. 145 et suiv. — Zurita, *Historia del Rey D. Fernando et Catolico V*, p. 342 *a*, a déjà parlé de la part que prit Don Isaac Abravanel dans la négociation de relations commerciales entre le Sénat de Venise et le Portugal. Il dit que les Vénitiens voulaient conclure un traité de commerce avec D. Manuel, roi de Portugal, « por medio de un Judio llamado Abrauanel y como non se pudo efectuar la concordia en negocio de que resultaua tanta utilidad ». — Pour la prononciation du nom Abravanel, il n'y a plus le moindre doute ; toutes les chroniques espagnoles et portugaises ont Abrauanel (= Abravanel), et non Abrabanel. — Le fils de D. Isaac Abravanel, Joseph, qui naquit en 1471, mourut en 1552. Il dépassa donc un peu quatre-vingts ans, mais n'atteignit pas l'âge de quatre-vingt-quatre ans. — *M. Kayserling.*

T. XXXVIII, p. 273. Quant à la restitution de מבירונה (au lieu de מבענה), quelque scientifique, ingénieuse et tentante qu'elle soit, il m'est, à mon vif regret, impossible de l'accepter, ayant de mes yeux vu un ע et un ל (non ירו). Pour ce qui est de l'ע en particulier, il est à remarquer que les trois י de la 2e ligne et celui de la 3e ligne ont toujours leur queue verticale, jamais oblique, comme il le faudrait pour lire l'ע en question : יר. — *A. Lipmann.*

T. XXXIX, p. 52, note 3. — Au lieu de « qui se disputaient », il faut : « qui avaient commerce entre eux ». — *H.-P. Chajes.*

T. XXXIX, p. 67, l. 3, du bas, וישחית ולא ישחית : supprimer le premier mot. — P. 84, l. 6, lire, au lieu de לחידים, ליחידים. — P. 86. Dans la 3e édit. de son Histoire (p. 404), Graetz a adopté mes conclusions. — P. 90, l. 5, au lieu de רש, lire ראש. — *S.-J. Halberstam.*

T. XXXIX, p. 90, note 3 : il vaut mieux citer I Rois, XVIII, 38, et *Haguiga*, 15 *b* ; avant-dernière ligne, lire : אשר [חכמתו] ידועה ; dern. ligne : au lieu de מודעה, מנדעא. — P. 91, l. 24 : erreur du copiste pour מוחזקני ou מחזיקינן ; *ibid.*, l. 3 du bas, supprimer la virgule après האוגרת ; *ibid.*, note 5 : lire 5 *a*, au lieu de 7 *b* ; note 6, le mot sur lequel joue l'auteur est חִוָּה. — P. 92, l. 1 et 3, supprimer le point d'interogation ; cf. Ez., XLI, 13, et Isaïe, XIV, 32 ; *ib.*, l. 9 du bas, il faut, cela va sans dire, lire רדפתי, puis מכסף מדינה ; ligne 8 du bas, note 3, cf. *Guittin*, 47 *a*. — P. 93, l. 7, faute d'impression, lire למטרפסא ; l. 11, בפ' הזהב = בפרשת הזהב : effacer donc la note 3 ; l. 27, lire בעל חריץ et בעל תל ; cf. *Meguilla*, 14 *a* ; l. 20, mettre une virgule après כמהר et supprimer celle qui suit על כן. — P. 94, l. 1, lire צפורת כמים. — *Porgès.*

T. XXXIX, 304-310. — Les explications de M. Mendelsohn relatives à l'anecdote racontée dans *Sanhédrin*, 5 *b*, concordent avec ma remarque dans *Agada d. palästin. Amoräer*, III, 751. Son hypothèse que לחתר vient de לח' אתר (= לחד אתר) est neuve et ingénieuse. Mais on peut admettre aussi facilement que לחתר est une ancienne faute de copiste pour לחפר. Il est même très probable que les documents babyloniens avaient expressément nommé cette localité mentionnée dans les sources palestiniennes parallèles parce que l'indication du nom offre de l'importance dans ce récit. Il y est, en effet, question de la défense faite à un élève de se prononcer sur une question de casuistique dans une localité distante de moins de 12 milles romaines (d'après le Talmud babyloniens, 3 parasanges) de l'endroit où réside son maître. La pointe de l'anecdote, un peu émoussée dans le récit babylonien, consiste en ce fait que R. Tanhoum b. Yirmiya s'est prononcé sur une question religieuse à Héfer, pendant que son maître Mani — à son insu — se trouvait à Sepphoris — Au lieu de ר' מני דמן צור (p. 305, l. 9, il faut corriger עור en צור), il faut lire ר' מני דמן צפורי. On a sans doute changé חפר en חתר, comme on a mis צור pour צפורי. — *W. Bacher*.

Ibid., p. 306, note 1. — L'hypothèse de M. Mendelsohn au sujet du passage de j. *Berakhot*, 6 *a*, l. 16, est très plausible. M. M. aurait pu rappeler qu'il existait un amora du nom de ר' חנינא כתובא, omis dans le *Mebo Hayyerouschalmi* de Frankel, mais que j'ai mentionné dans *Agada d. pal. Amoräer*, I, 568. Voir aussi Levy, *Wörterbuch*, II, 431 *b* (כתובא, scripteur, clerc). La correction de בתירה de j. *Teroumot*, 46 *b*, l. 17, en כתובה est également très bonne ; l'édition de Venise a la corruption כתורה. Dans j. *Meguilla*, 71 *c*, l. 15, il y a כתובה (= כתובא), ce qui confirme la conjecture de M. M. — Dans un passage qui se retrouve trois fois dans le Talmud de Jérusalem, on oppose R. Isaac b. Hiyya à R. Mani le jeune à propos de la tradition d'une halakha. M. Mendelsohn ne cite qu'un de ces trois passages, *Yebamot*, 14 *a*, l. 40 : ר' מנא אמר לה סתם ר' יצחק בריה דר' חייא כתובה בשם ר' יוחנן « R. Mani enseignait cette halakha sans citer à son appui aucune autorité, mais R. Isaac b. R. Hiyya l'enseignait au nom de R. Yohanan. » Même passage dans j. *Sota*, 19 *c*, l. 62, seulement il y a רובה, au lieu de כתובה. Dans j. *Yebamot*, 12 *d*, l. 61, la deuxième partie de ce passage est ainsi conçue : ר' יצחק בריה חייא מטי בה בשם ר' יונה. On peut difficilement admettre que מטי בה soit une corruption de כתובה ; ces mots signifient « il atteignait avec cette halacha (c'est-à-dire il la faisait remonter) jusqu'à R. Yohanan ». Au lieu de יונה, il faut naturellement lire יוחנן. Ainsi dans ce dernier passage, l'épithète de כתובה manque. Dans mon *Agada d. palästin. Amoräer*, III, 449, note 9, j'ai considéré כתובה et רובה comme des altérations de מטי בה. Maintenant je me rallie à l'explication de M. Mendelsohn. R. Isaac b. Hiyya, qui dans le dernier de nos trois passages, n'a pas l'épithète de כתובה, ne l'a pas non plus dans l'Agada ; cette épithète se rapportait sans doute au nom de son père. On connaît de lui trois explications agadiques : dans *Genèse rabba*, ch. 66, § 4 ; dans *Lévitique r.*, ch. 26, § 7 (= *Midrasch Samuel*, ch. 24, § 6, et *Tanhouma*, *Emor*, 4) ; dans *Schoher Tob* sur Ps., I (§ 19). Voir *Agada d. palästin. Am.*, III, 716. — *Le même*.

Ibid., 307-310. — La « restauration d'une Pesikta » proposée par M. Mendelshon est trop forcée pour être exacte. L'existence d'un amora du nom de מגבילה (גבילה), frère d'Abba b. Kohen (que Frankel mentionne, du

reste, dans *Mebo*, 114) ne justifie pas la correction de אמר ר' אבא אבליגא en אבא בר כהן מגבילה אחוי דר'. La différence seule des mots אבליגה et מגבילה suffit déjà pour empêcher d'admettre la conjecture de M. M. Comme l'Agada mentionne, en réalité, une sorte de bois précieux appelé אבלינה (= אבנינא. ἐβένινος ; voir Krauss, *Lehnwörter*, II, 6 *a*), le plus simple est d'admettre que, dans la *Pesikta*, R. Abba (que ce soit celui dont j'ai parlé dans *Agada d. pal. Amoräer*, III, 517 ss., ou que ce soit un autre) identifie ce bois précieux avec le אלמגים de la Bible. A cette explication de R. Abba, les Agadistes joignent une observation que la tradition attribue à R. Houna Hakkohen b. Abbin, qui est l'agadiste désigné d'habitude sous le simple nom de Houna (voir *Ag. d. pal. Am.*, III, 272-302). Mais cette observation de Houna a été rapportée par la tradition dans deux versions différentes. D'après une des versions, Houna a émis une observation personnelle ; d'après l'autre il a fait connaître une ancienne explication traditionnelle concernant le bois d'*Almouguim* au nom de Joseph, l'amora babylonien (*ib.*, 302, note 3). La *Pesikta rabbati* rapporte deux fois l'explication d'Abba, une fois avec une des versions de la remarque de Houna, et une autre fois avec l'autre. En résumé, la tentative de restauration de M. Mendelsohn est inutile. — *Le même.*

T. XXXIX, p. 310-313. — La *Revue* a publié comme inédite une explication biblique de Nahschon Gaon accompagnée d'un commentaire. M. H. J. Bornstein de Varsovie me fait remarquer que ce fragment a été publié depuis longtemps dans le commentaire cabbalistique sur la Bible בעלי בתית אברם (Vilna, 1873) d'Abraham ben Mordekhaï Azoulaï, le grand-père du חיד"א, *ad l.* Plusieurs leçons sont plus correctes dans cet ouvrage que dans la *Revue*. Ainsi, p. 312, ligne 3, lire והיודע סגולתו והיה אהוב ; l. 8, בתת לעשו, au lieu de נחת לעשו, l. 12 ר' נחשון גאון ז"ל ; l. 20, מאתים ועשרים. Plusieurs fautes sont communes aux deux textes. Ainsi, l. 2 [ורפ"ד] והם מאתים ועשרים ; l. 16, lire הם כ"ח, au lieu de הם כ"ד. Le fragment du Yémen est peut-être tout simplement un extrait du commentaire d'Azoulaï. Comme les nombres dits « nombres de prédilection », sont une invention des mathématiciens arabes (חכמי החשבון), il n'y a aucune raison de dénier à Nahschon la paternité de ce fragment. — *S. Poznanski.*

Le gérant :

ISRAEL LÉVI.

TANHOUM YEROUSCHALMI

ET

SON COMMENTAIRE SUR LE LIVRE DE JONAS

I. Tanhoum ben Joseph Yerouschalmi, qui a fleuri vers la seconde moitié du XIIIe siècle, paraît avoir composé sur *tous* les écrits bibliques un commentaire arabe intitulé כתאב אלאיגאז וראלבריאן[1]. De son commentaire sur le Pentateuque, dont on a longtemps contesté et nié l'existence[2], des fragments sur le Deutéronome ont été découverts à Saint-Pétersbourg[3], et M. Harkavy en a publié récemment trois passages[4]. Le commentaire sur les Prophètes (excepté Isaïe), les cinq rouleaux et Daniel (jusqu'à VI, 7) se trouve en manuscrit à Oxford[5]; le commentaire sur Isaïe[6]

[1] Ce titre est mentionné dans « l'introduction générale » de Tanhoum à son commentaire biblique (אלכליאת); voir plus loin p. 140. Munk énumère ses autres écrits dans la préface à son édition du commentaire de Habacuc. Pour le commentaire sur les Haftarot, voir encore l'Appendice. — On ne sait presque rien de sa vie (voir Graetz, VII, 144, note 2), sinon qu'il avait un fils nommé Joseph, qui a vécu en Egypte et qui a également écrit. Dans קבץ על יד, 1893 (מטמוני מסתרים, I, p. 17) M. Brody a publié d'un de ses écrits hébreux, qui se trouve à l'état de fragment au British Museum (ms. or. 2588), une lettre à David, petit-fils de Maïmonide. M. Harkavy a découvert à Saint-Pétersbourg un fragment d'un écrit arabe, de contenu philosophique et moral, qu'il attribue à ce même auteur; voir חדשים גם ישנים, X, 7.

[2] C'est ce que fait encore M. de Kokowzow dans son édition du commentaire de Jonas, dont nous parlerons plus loin.

[3] Voir Harkavy, *Zeitschr. f. alttest. Wissenschaft*, I, 54.

[4] חדשים גם ישנים, X, p. 22-23, sur XVI, 21, 22, et XXIII, 13.

[5] Cat. Neubauer, nos 133, 318, 319 et 363; cf. aussi no 2489. — Le commentaire sur Kohélét a été acquis aussi dernièrement par le British Museum (ms. or. 5064). Comme me le fait savoir M. G. Margoliouth, le ms. ne commence qu'avec le commentaire sur I, 4; en outre, il y a des lacunes aux pages 168 et 176. Il a été copié à Alexandrie (נא אמון) par Isaac b. Yéfet ha-Hazzan, et porte la date du 7 heschwan 5087 (5 oct. 1326).

[6] De ce commentaire M. Harkavy a publié (*ibid.*, 24-25) trois passages : sur XLIX, 14 et LVII, 4, 16.

et les Psaumes (et, pour une part, sur Josué, les Rois et les douze petits Prophètes) est à Saint-Pétersbourg. Quant au commentaire sur les Proverbes, Tanhoum le cite lui-même dans Lament., I, 4; V, 14, et Kohél., I, 1[1]; pour celui de Job (dont une partie existe peut-être également à Saint-Pétersbourg), il en parle dans Koh., III, 10, et IX, 14. Jusqu'ici on n'a pas trouvé trace d'un commentaire sur Ezra, Néhémie et les Chroniques; toutefois un *argumentum a silentio* ne prouve rien. Maintenant il est possible que Tanhoum, qui, à ce qu'il semble, a commenté les livres bibliques *suivant l'ordre du Canon*[2], ait été empêché par la mort ou par toute autre raison de rédiger le commentaire sur ces derniers livres.

C'est au XVIIIe siècle que Pococke fit connaître pour la première fois à l'Europe le commentaire de Tanhoum[3]. Il en avait apporté une partie de l'Orient; il publia, dans son commentaire sur Osée, Joël, Michée et Malachie, différents passages du commentaire sur ces livres, et, dans sa *Porta Mosis*, il cita des passages de ce commentaire sur d'autres écrits bibliques[4]. Les parties apportées par Pococke ont passé à la Bodléienne; Schnurrer, pendant son séjour à Oxford, en copia plusieurs passages et publia un choix d'abord de Juges, V, Ezéchiel, XXI[5], puis de Juges, I-XII[6]. La copie de Schnurrer vint aux mains de Gesenius, qui en inséra maints passages dans son *Thesaurus*, de même Roediger dans son travail, paru en 1829, *De origine et indole arabicae librorum V. T. interpretationis*. Haarbrucker aussi a publié de cette copie des extraits de Juges, XIII-XXI, puis de Samuel, des Rois et, enfin, le commentaire sur Josué[7]. Du ms. d'Oxford, en 1843,

[1] Cf. Steinschneider, *Hebr. Bibliogr.*, VI, 16; *ZDMG.*, XLVII, 340.

[2] Cela résulte de ce fait qu'il ne cite jamais le commentaire sur les livres bibliques suivants, mais en parle comme d'une chose future, cf., par exemple, sur I Sam., XV, 32: כמא נבאר פי ארוב. (Pour d'autres exemples du commentaire sur Jonas, voir plus loin, p. 143, note 2). Le commentaire du Pentateuque fait peut-être exception à cette règle.

[3] Parmi les auteurs juifs du moyen âge, pour autant que je sache, le compilateur Abraham b. Salomon du Yémen (XVe ou XVIe siècle) a mis à contribution le commentaire de Tanhoum dans ses collectanées hébréo-arabes sur la Bible (cf. Steinschneider, *Hebr. Bibliogr.*, XIX, 131-136; XX, 7-12, 39-42, 61-65), mais il ne le nomme pas toujours; il lui emprunte aussi beaucoup de citations d'anciens auteurs et traduit parfois des passages entiers de Tanhoum en hébreu, également sans citer les sources, voir plus loin, p. 133, notes 1, 2, 5. Pour ce qui est des citations de Tanhoum faites par un glossateur caraïte(?) de la Bible (לקוטי קדמונירה, p. רכו, ss., cf. Graetz, *l. c.*), il n'y a rien de prouvé.

[4] Voir particulièrement p. 4, 60, 76, 91, 219, 220. Le passage, p. 21, est probablement emprunté au *Mourschid*. Cf. aussi Schröter dans l'*Archiv* de Merx, I, p. 154, note 3.

[5] Dans ses *Dissertationes* (1790), p. 45, 449.

[6] *R. Tanch. Hierosyl. ad libros V. T. commentarii arabici specimen*, Tubingue, 1791.

[7] *R. Tanch. Hierosyl. in prophetas comm. arab. specimen* I, Halis, 1843. — *R. Tanch. Hieros. comm. arabicum ad libros Samuelis et Regum locos graviores*, Lipsiæ, 1844. — *R. Tanch. Jerusch. arab. Comm. zum Buche Josua*, Berlin, 1862 (numéro 2 des *Wissenschaftliche Blaetter* de la Veitel Heine Ephraimsche Lehranstalt de Berlin).

Munk publia le commentaire sur Habacuc, et Cureton celui des Lamentations [1]. Puis M. Goldziher fit paraître, comme appendice à sa monographie sur Tanhoum, les passages de Juges, I-XII, laissés par Schnurrer [2], et M. Eppenstein des extraits sur Kohélet, I-VI [3]. En dernier lieu, M. P. de Kokowzow, qui a fait ses preuves dans le domaine de la littérature judéo-arabe par ses excellentes éditions du *Kitâb al-mouwâzana* d'Ibn Baroûn [4] et d'un spécimen de la Poétique de Moïse ibn Ezra [5], a publié le commentaire de Tanhoum sur Jonas et l'a accompagné d'une introduction, d'une traduction consciencieuse et de notes savantes (en langue russe) [6].

II. Les commentaires de Tanhoum présentent d'abord un intérêt littéraire et historique : Tanhoum est presque l'unique représentant d'une exégèse biblique sobre et rationnelle en Orient au XIIIe siècle [7] ; en second lieu, ses commentaires forment un trésor inépuisable pour l'ancienne littérature exégétique et grammati-

[1] *Comm. de R. Tanhoum de Jérusalem sur le livre de Habakkouk*, Paris, 1843 (d'abord dans la *Bible* de Cahen, t. XII). — *Tanch. Hierosyl. comm. arab. in Lamentiones*, Londres, 1843.

[2] *Studien über Tanchum Jeruschalmi*, Leipzig, 1870.

[3] *Aus dem Kohelet-Comm. des R. Tanch. Jeruschalmi* (dans *Magazin f. d. Wissensch. d. Judenthums*, 1888, p. 1-35 ; a paru aussi séparément).

[4] Parut à Saint-Pétersbourg en 1893 comme premier volume des « Contributions à l'histoire de la philologie hébraïque et de la littérature juive-arabe du moyen âge », voir *Revue*, XXX, 155. Depuis la publication de ce volume M. Harkavy a découvert de nouveaux fragments d'Ibn Baroûn à la Bibliothèque de Saint-Pétersbourg, qu'avec les fragments du כתאב אלתדכיר ואלתאניתּ de Hayyoudj et du כתאב אלתּנתף de Moïse ibn Chiquitilla (Voir *Revue*, XXXI, 288-289 ; le nom arabe que j'avais deviné a été confirmé depuis par une citation d'Isaac b. Samuel, voir *Jew. Quart. Rev.*, X, 398) découverts à la même bibliothèque, M. Kokowzow publiera comme second volume des « Contributions ». M. de Kokowzow a eu l'obligeance de me communiquer des nouveaux fragments d'Ibn Baroûn un passage de l'art. דבר, qui confirme ma supposition, que celui-ci s'est servi du commentaire biblique d'Ibn Chiquitilla (voir mon travail sur ce dernier, p. 54). Ce passage est ainsi conçu : ודכר בן גקטילה ר׳ אללה אן מעני (ו)ידבר עמים תחתנו מתל מעני וינהג והו מדהב [פא]תר ואלאלך בה מא קלתה « D'après Ibn Chiquitilla (Dieu ait pitié de lui !) ידבר (Ps., XLVII, 4) a le même sens que ינהג (c'est-à-dire conduire), mais c'est là une opinion erronée. La meilleure explication est celle que j'ai donnée. »

[5] Voir mon article sur ce spécimen (tirage à part du *Wostotchnija Zamjetki*, Saint-Pétersbourg, 1895) dans la *Zeitschr. f. hebr. Bibliogr.*, I, 29-30 ; cf. aussi *Monatsschrift*, XLII, 188.

[6] *Tolkowaniyye Tanhouma iz Yerousalima na knigou proroka Jony* (L'interprétation de Tanhoum de Jérusalem sur le livre du prophète Jonas), Saint-Pétersbourg, 1897, 72 pp., in-8°. (Tirage à part du אלמטפריה, recueil des élèves du prof. Rosen, p. 97-168 ; je cite d'après cette dernière pagination).

[7] Kokowzow place à côté de lui Moïse b. Scheschet (dont le commentaire sur Jérémie et Ezéchiel a été édité par Driver, Londres, 1871 ; cf. Geiger, *Jüd. Zeitschr.*, X, 77), qui, en réalité, était un Espagnol établi à Bagdad et dont l'exégèse est très défectueuse. On pourrait nommer plutôt Isaac b. Eléazar Hallévi (également à Bagdad ; voir sur lui mon article dans la *Monatsschrift*, XXXIX, 251 et suiv.), qui dans ses deux ouvrages grammaticaux, שפרה יתר et ס׳ הרקמה, offre aussi beaucoup de renseignements exégétiques.

cale, attendu que Tanhoum emprunte la plus grande partie de ses explications à ses prédécesseurs. Comme il l'indique lui-même, sa principale source au point de vue philosophique, théologique et halachique a été Maïmonide, au point de vue philologique et exégétique, Aboulwalîd. Cependant, ajoute-t-il, nous avons utilisé encore d'autres sources et nous ne les avons nommées qu'en partie[1]. En effet, Tanhoum cite beaucoup d'opinions étrangères sans nommer l'auteur, avec la formule פסר, יקאל, וקיל, etc. Ce n'est pas cependant une raison pour le qualifier de plagiaire, vu qu'un pareil procédé est tout à fait dans l'ordre pour un écrivain oriental[2].

Afin de donner une vue d'ensemble et une idée plus exacte des sources de Tanhoum, je vais établir — pour la première fois — la liste complète des auteurs cités par lui, pour autant que le permettent les publications parues jusqu'ici[3]. Je dois rappeler que Tanhoum n'a probablement pas utilisé d'une manière directe tous les auteurs cités. Les sources indiquées par lui en dehors du Talmud, du Midrasch, du Targoum, de la Massore et de la littérature similaire (comme, par exemple, le Yosippon) sont les suivants :

Saadia Gaon : Deut., XVI, 21 ; XXXIII, 13 (voir Harkavy, חדשים גם ישנים, *l. c.*) ; Is., XLIX, 17 (*ib.*, p. 24 : אלמפסר) ; Ruth, III, 13 (chez Eppenstein, p. 5) ; Esther, commencement (voir Wolf, III, 1168).

Aron ibn Sardjado : Deut., XXXIII, 13 (Harkavy, *ib.*, ר' אהרן

[1] L'original, publié par Haarbrucker, *Specimen* I, p. IX, est ainsi conçu : וקד ברנא איצא הנאך אן הדא אלכתאב הו מגמוע מן אקואל אלפצלא אלמתקדמין כצוצא כלאם אלמעלם רבינו משה ביר מימון זצל פי אלארא אלעלמיה ואלאעתקאדאת אלדיניה וכלאם ר יונה מרון בן גנאח זל פי אלאצול אלנחויה ואלתפאסיר אללגויה ואן כאן פיה איצא כתירא מן אקואל גירהמא ממן דכרנאה הנאך ומן לם נדכרה איצא (Haarbrucker a vu ici, chose étrange, des *titres* d'ouvrages de Maïmonide et d'Aboulwalîd). De même, il y a dans l'introduction générale (publiée par M. de Kokowzow, p. 126) : אן אול אעתמאדי וקה אסתנאדי עלי אתנין מנהם אולהמא רבינו משה גאון זצל פי מא יתצמנה מן ארא ואעתקאדאת ואסראר נבויה ותאויל אלאמתאל אלכטאביה ואלעבאראת אלקדסיה ותביין חקאיק אמתאלהא אלנצויה. ותאניהמא אבו אלוליד בן גנאח פי אלמעאני אללגויה ואלתצריפאת אללפטיה ואלאשתקאקאת אלמעניה פהאולא הם עמודי התוך אשר הבית נכון עליהם. Ailleurs aussi Tanhoum a conscience de son caractère de compilateur. Ainsi, sur ויתעלף (Jonas IV, 8), il donne d'abord sans nommer l'auteur plusieurs explications et à la fin la sienne, à laquelle il ajoute : לם נראה לאחד מן אלשארחין קבלנא.

[2] Voir Goldziher, *l. c.*, p. 3.

[3] En dehors des extraits imprimés mentionnés plus haut, il y a ceux qui sont publiés pour la première fois dans l'Appendice. Des premiers, je n'ai pu me procurer les Commentaires de Pococke et les Dissertations de Schnurrer. Des citations dans le commentaire sur les Haftarot (voir Appendice) il n'est pas question dans cette liste.

הכה ; Tanhoum le citait, selon Harkavy, encore en d'autres endroits : וכן יביאו ר' תנחום עוד באיזה מקומות מפירושו).

Samuel ibn Hofni : Deut., XVI, 21 (voir *ib.*).

Haï Gaon : Deut., XVI, 22 (*ib.* : וראית דלך פי בעץ אלשרוח עלי ויצא יעקב קיל אנה לרבינו האיי); Jug., VIII, 11 (éd. Schnurrer, p. 31 : ורב האיי ז"ל גנסה פי אלחאוי); I Rois, I, 19 ; Cant., IV, 2 (chez Eppenstein, p. 6 : ר' האי ז"ל קאל פי אלחאוי).

Dounasch b. Tamîm : I Sam., V, 7[1].

Hefeç b. Yaçliah : Jug., XX, 28 (וקאל רב חפץ פי כתאב אלשראיע)[2].

Dounasch b. Labrat est cité d'une façon anonyme sur I Sam., XXIV, 13 : ובעץ אלשערא צרף צדה במעני צד וקאל וכצפור צדה חכם פאלטא אלך (l. השוערים) השנערים[3].

Hayyoudj : Hab., II, 7 ; Soph., II, 1 (voir Appendice) ; Lament., I, 8 ; Koh., IX, 12 (voir Appendice).

Aboulwalîd : Deut., XVI, 21 ; Jos., V, 4 ; I Sam., IV, 19 ; VI, 18 ; I Rois, X, 12 ; Ez., VII, 7 (voir Appendice) ; Amos, III, 12 (chez Munk, p. 99) ; Jonas, IV, 8 (voir plus loin, p. 140, note 5) ; Hab., II, 7, 13 ; Soph., II, 1 (voir Appendice) ; Lament., I, 8 ; IV, 14 ; Koh., III, 18 ; IX, 12 (voir Appendice ; cf. aussi plus haut, p. 132, note 1).

Samuel ibn Nagdela : Deut., XXXIII, 13 (Harkavy, *l. c.* : ושמואל הנגיד קאל פי כתאב אלאסתגנא) ; Is., LVII, 16 (*ib.* : מרי' שמואל הלוי) ; Cant., VII, 7 (chez Eppenstein, p. 6 : וצאחב רסאיל אלרפאק) ; Koh., IX, 12 (voir Appendice) ; peut-être aussi Isaïe, LVII, 4 : פקד גלט מן קאל פי שערה אלהים האריך לי פה בתורות, voir Harkavy, *l. c.*

Salomon ibn Gabirol : Cant., VII, 3 (chez Eppenstein, *l. c.*).

Moïse ibn Chiquitilla : Ps., VII, 4 ; LXXIV, 14 ; LXXXVIII, 19 ; CVI, 25 ; CXXXIX, 3 ; Koh., IX, 12 ; X, 17 (voir Appendice).

Yehouda ibn Bal'âm : Ez., VII, 7 (voir Appendice)[4].

Moïse ibn Ezra : I Sam., XVIII, 10 (קאל משה בן עזרא פי כתאב אלמחאצרה ואלמדאכרה)[5].

Yehouda Hallévi, voir Steinschneider, *Cat. Bodl.*, 2666.

[1] Cette citation est probablement tirée d'Ibn Bal'âm sur Deut., XXVIII, 27, voir Fuchs, *Studien über Ibn Bal'âm*, p. XLI, et mon observation dans *J. Q. R.*, VIII, 505. Tanhoum, à son tour, a servi de source à Abraham b. Salomon (voir *Hebr. Bibliog.*, XX, 8, où דונש בן תמים a été corrompu en דשתמים).

[2] Ici encore Tanhoum a été la source d'Abr. b. Salomon, voir *Hebr. Bibl.*, *l. c.*

[3] Voir תשובות דונש, éd. Filipowski, p. 3 ; רבי דונש בן לברט, éd. Kahana (Varsovie, 1894), p. 66. (Je dois l'indication de ce passage à M. H. Brody de Nachod). Donc il faut corriger Eppenstein, p. 5, qui n'avait pas trouvé trace que Tanhoum eût utilisé Dounasch.

[4] Voir plus haut, note 1. Il est regrettable que M. de Kokowzow, qui pouvait consulter à Saint-Pétersbourg les commentaires manuscrits d'Ibn Bal'âm, n'ait pas pensé à les comparer avec Tanhoum, afin d'établir nettement les rapports entre les deux auteurs. A remarquer aussi que M. de Kokowzow écrit partout ibn Bil'âm au lieu de Ibn Bal'âm, voir Fuchs, *l. c.*, p. 13, note 7.

[5] Abr. b. Salomon s'est aussi servi de cette citation, voir *Hebr. Bibl.*, *l. c.*, p. 12.

Abraham ibn Ezra : Deut., XVI, 22 ; XXXIII, 13 (voir Harkavy, *l. c.*); Jonas, II, 6 ; IV, 8 (les deux fois ר׳ אברם בן עזרא נ״ע ; cf. plus loin, p. 140, note 6) ; Koh., II, 8 ; X, 17 (voir Appendice) ; Esther, commencement (voir Wolf, *l. c.*) [1].

Moïse Maïmonide : Jos., X, 12 (éd. Haarbrücker, p. 25 : אלגאון אלמעלם רבינו משה זצ״ל פי כתאב דלאלה אלחאיריין) ; Jug., VII, 5 (éd. Goldziher, p. 12 : וקאל רבינו ז״ל פי אלחבור). Cf. encore plus haut, p. 132, note 1.

Josef ibn Aknîn : Koh., IV (voir Eppenstein, p. 3).

Ainsi, l'auteur le plus récent cité par Tanhoum est l'élève de Maïmonide. MM. Goldziher et Eppenstein, à l'encontre de Roediger, Munk et autres, ont essayé de prouver que Tanhoum a utilisé également un contemporain occidental d'Ibn Aknîn, à savoir David Kimhi, bien qu'il ne le mentionne nulle part. M. de Kokowzow se range à cette opinion et s'efforce de la corroborer par des passages parallèles du commentaire sur Jonas [2]. J'avoue que, si l'utilisation de Kimhi par Tanhoum paraît très vraisemblable [3], on ne saurait néanmoins l'affirmer absolument, attendu qu'il se pourrait que les deux auteurs eussent puisé à une source commune ou se fussent rencontrés. C'est le cas de plusieurs démonstrations de M. de Kokowzow. Ainsi pour l'opinion signalée par Tanhoum sur Jonas III, 2 [4]. D'après cette opinion, Jonas aurait refusé d'annoncer le message de Ninive, parce qu'il aurait prévu que les Ninivites se repentiraient et que cette conduite aurait pour effet le châtiment d'Israël, qui persévérait dans ses péchés. Cette explication, Tanhoum n'a pas eu besoin de l'emprunter à Kimhi, il a pu la tirer de Raschi ou d'Ibn Ezra [5]. De même, Tanhoum remarque, sur III, 4, que le mot לאלהים sert à renforcer l'idée [6], et Kimhi donne la même explication *ad loc.* [7]. Il est pro-

[1] Par erreur M. Goldziher (p. 5, note 1), se référant à Steinschneider (*Cat. Bodl.*, *l. c.*), dit qu'Ibn Ezra est cité par Tanhoum sur Dan., XI, 2 (ce qui est impossible, puisque le commentaire sur Daniel tel qu'il nous est parvenu ne va pas jusqu'à VI, 7). Or, Steinschneider dit qu'Ibn Ezra sur ce passage cite Moïse ibn Chiquitilla.

[2] Voir p. 100, note 1 ; 127, note 21 ; 131, note 32 ; 135, note 56 ; 136, note 57 ; 137, notes 60 et 64 ; 140, note 75 ; 141, note 80 ; 143, note 85 ; 144, note 92.

[3] Graetz (*l. c.*) doute que les travaux de Kimhi aient été connus en Orient du temps de Tanhoum ; ces doutes ne sont pas justifiés, vu qu'Isaac b. Eléazar Hallévi, contemporain plus ancien de Tanhoum en Orient, a probablement connu et utilisé les écrits des Kimhides, voir *Monatsschrift*, *l. c.*, p. 258, note 2.

[4] Texte, p. 111 ; trad., p. 136 (cf. note 57).

[5] Voir Raschi sur I, 3, et Ibn Ezra sur I, 2. Il est invraisemblable que Tanhoum ait puisé directement dans le Mischna, car alors il se serait servi du terme אלאוראיל ou de tout autre semblable.

[6] Texte, p. 111 ; trad. p. 137 : ומעני לאלהים.... וכצצת הנא תעטימא להא אלך.

[7] כל דבר שרוצה להגדילו סומך אותו לאל דרך הגדלה כמו כהררי אל ארזי אל שלהבת יה מאפל יה.

bable que Tanhoum, qui répète cela pour I Sam., XIV, 15, et Cant., VII, 6 (chez Eppenstein, p. 13), comme aussi Kimhi, l'ont pris d'Aboulwalîd, qui le premier a trouvé cette interprétation [1]. Donc la question doit rester ouverte, jusqu'à ce qu'une plus grande partie des commentaires de Tanhoum ait été publiée.

III. Les commentaires de Tanhoum, qu'avec raison l'on a appelé l' « Ibn Ezra de l'Orient », n'ont pas seulement un intérêt de forme, mais aussi de fond, car l'auteur a été un exégète sobre et un philologue distingué. On le savait depuis longtemps, le commentaire sur Jonas nouvellement paru confirme ce jugement. Tanhoum s'applique surtout à expliquer les termes et les phrases des livres bibliques et à dégager le sens simple [2]. Je donnerai quelques exemples tirés du commentaire sur Jonas.

Il examine des questions générales de grammaire hébraïque. Ainsi, sur I, 8, à propos de ואי מזה עם, il dit qu'il faudrait ומאי זה עם et que ומאי עם suffirait, mais que les Hébreux aiment à intercaler parfois un זה et à faire précéder cette particule d'un *mem*, cf. Gen., XVI, 8; II Sam., I, 3, etc. — Sur la forme ישועתה (II, 10), Tanhoum observe : « Tu sais bien que les Hébreux ont coutume d'ajouter quelquefois au *hé* du féminin un autre *hé* et de changer le premier en *taw* [3]. » — Digne de remarque est la digression sur IV, 11, au sujet de la ponctuation de שתי ; à ce propos il cite une règle générale de grammaire d'après « l'introduction générale [4] », puis l'opinion des Massorètes (אלסופרים אלקדמא אצחאב אלמסורת) sur ce mot. Suivant ces derniers, la ponctuation irrégulière de ce mot avait pour but de le distinguer de l'impératif du verbe שתה. Or, comme un *schewa* mobile ne saurait être suivi d'un *daguesch*, il faut dans la prononciation que le mot שתי soit précédé d'un *î* non écrit. Si devant ce mot il y a un *mem*, alors ou bien le *schîn* a un *daguesch* et le *taw* qui suit est aspiré, comme par exemple Juges, XVI, 28, ou bien le *daguesch* reste dans le *taw* et alors il faut qu'après le *hirek* du *mem* il y ait un *gaya*, comme dans notre verset de Jonas [5]. — D'autres observa-

[1] Voir *Ousoul*, 64, 17 : וקד זאדו עליה (עלי מאפל) אסם אללה ללתעטים פי אלאסמא פקאלו עלי ארץ מאפליה אלך ואלתשפע עלי עאדתהם פי אלאסמא.

[2] Au commencement du commentaire il y a : פאני ארא אן אכל אולא פי שרח אלפאט הדה אלקצה ומיאני נצוצהא.

[3] Tanhoum a emprunté cette observation à Aboulwalîd (*Louma'*, 80, 23), ce qui a été déjà remarqué par M. de Kokowzow (p. 135, note 2 i).

[4] Texte, p. 116, trad., p. 145 : למא קד ביאה פי אלכלאת מן אן אלעבראנין לא יגוזון דגש מן בגד כפת בעד שוא מתחרך.

[5] Nouvelle est l'opinion, que dans la prononciation on fait précéder שתי d'un *i* ; jusqu'ici on savait seulement qu'il existait des localités où l'on prononçait *Eschtayim* ;

tions grammaticales sont présentées sur I, 3 ; III, 6 ; IV, 2, 8, etc.

Une grande place est accordée à l'élément lexicologique ; à côté de simples explications, il y en a d'étymologiques, pour la plupart au nom d'auteurs antérieurs[1]. Parmi les explications personnelles de Tanhoum nous relèverons les suivantes :

Sur יתעשת (I, 6) il cite, sans nom d'auteur, l'explication d'Aboulwalîd, d'après laquelle ce mot serait dérivé de עשתונותיו « ses pensées » (Ps. CXLVI, 4) et serait apparenté au mot biblique-araméen עשית (Dan., VI, 4). D'après cela, notre verset signifierait : « Peut-être Dieu pensera à nous et préparera un moyen de salut, afin que nous ne périssions point[2] ». Mais si יתעשת signifie יחשוב, observe Tanhoum, il manque un objet. Il dérive donc יתעשת de עשת (Cant., V, 14), עשתו (Jér., V, 28), pur, quitte, joli, et traduit notre verset : « Peut-être Dieu nous tiendra-t-il quitte, c'est-à-dire nous pardonnera-t-il nos péchés et les écartera-t-il de devant lui ». — Certains expliquent סוף (II, 6) dans le sens de l'arabe קלזם, comme ים סוף ; mais suivant Tanhoum, cela n'a pas de sens ici. Abraham ibn Ezra le dérive de סוף, « fin, coin d'une pièce d'eau[3] » ; mais cette explication ne va pas non plus. Tanhoum voit dans סוף des « masses d'eaux pesantes », de là vient que la tempête qui s'agite avec force s'appelle סופה. — וישכב (I, 5), c'est simplement « dormir » (et « aller se coucher pour dormir »); וירדם, c'est « dormir profondément »[4]. — On trouve d'autres synonymes dans Jonas, tels que משברים et גלים (II, 4). Les premiers désignent les vagues qui s'entre-choquent et ont l'air de vouloir se briser les unes les autres (cf. Ps., XCIII, 4) ; גלים ce sont les vagues en général qui s'enflent en forme de monticules (גל), cf. Is., LI, 15 et Jér., XXXI, 34. — A remarquer encore l'observation sur II, 2 : comme דג et דגה

voir, outre la dissertation de Philippi (*Z.D.M.G.*, XXXII, p. 82-92 [non p. 71-76]) citée par M. de Kokowzow, mes *Beiträge z. Gesch. d. hebr. Sprachwissenschaft*, I, p. 24, et Koenig, *Hist.-krit. Lehrgebäude d. hebr. Sprache*, II, 1, p. 466.

[1] Par exemple l'explication de תרשיש (I, 3), הטיל (I, 4), חובל (I, 5), קיקיון (IV, 6), etc. M. de Kokowzow a partout rétabli la source ; mais pour הטיל il a omis la glose sur l'*Ousoul* d'Aboulwalîd (col. 262, note 27 : מענאה רמי וטרח ותרך ; cf. aussi *Opuscules*, éd. Derenbourg, p. 349-350).

[2] Texte, p. 107 : יתעשת האלהים פסר פיה ילטף אללה בנא וקיל אנה מן עשתונותיו אלתי הי אפכארה מתל מחשבותיו אי עסר אן ינטר פי אמרנא ויבר פי וגה אלנגאה לנא ולא נתלף והו פי הדא מגאנס לקול אלסריאני ומלכא עשית להקמותה על כל מלכותא. L'explication donnée au commencement est peut-être une interprétation particulière et n'a pas de rapport avec celle d'Aboulwalîd (cf. aussi *Ousoul*, 555, note 63). Alors il faut traduire וקיל « et d'autres disent », et non pas comme M. de Kokowzow (p. 130, ligne 7) : « et ils disent ».

[3] Comme l'a déjà montré M. de Kokowzow, cette explication ne se trouve pas dans Ibn Ezra. Cf. *Hebr. Bibliogr.*, XX, 7, note 1.

[4] Cf. mon travail sur Moïse ibn Chiquitilla, p. 125.

désignent aussi bien l'espèce que l'individu, sans qu'il faille tenir compte du genre, ces deux mots peuvent se substituer l'un à l'autre[1]. — Voir encore les explications sur אפפרוני (II, 6), ויעבר (III, 6), etc.

La philologie comparée de l'hébreu et de l'arabe qui se rencontre en de nombreux endroits dans les commentaires de Tanhoum[2] n'apparaît pas dans celui de Jonas. Par contre, on y rencontre des comparaisons avec l'araméen biblique (appelé par Tanhoum אלסריאני, comme par presque tous les auteurs juifs écrivant en arabe), qu'il emprunte à Aboulwalîd et réfute[3], puis avec le Talmud[4] et le Targoum[5]. Beaucoup de ces comparaisons sont prises à des sources plus anciennes.

IV. Comme dans les autres commentaires de Tanhoum, il y a dans celui de Jonas des passages de philosophie religieuse[6]. Il insiste sur ce point, que les expressions anthropomorphiques concernant Dieu doivent être prises métaphoriquement (מגאז, אסתעארה), d'après le fameux principe : « La Tora parle le langage des hommes » (דברה תורה כלשון בני אדם). Ainsi, quand le capitaine du navire dit (I, 6) : « Peut-être Dieu pensera-t-il à nous », ou quand le roi de Ninive dit (III, 9) : « Qui sait? peut-être Dieu se repentira-t-il », car, en vérité, « Dieu n'est pas un homme, pour qu'il se repente » (I Sam., XV, 29), ou, enfin, quand Dieu dit à Jonas (IV, 10) : « Tu éprouves du regret au sujet du *kikayon*, pour lequel tu n'as eu à te donner aucune peine », on n'a pas le droit d'en conclure que Dieu, en créant les choses, se donne de la peine, puisqu'en vérité, « il ne se fatigue ni ne s'épuise » (Is., XL, 28)[7] : partout il faut appliquer le principe » ... דברה תורה ».

[1] Cf. *Louma'*, 319, 11.

[2] Voir Goldziher, p. 21 et suiv.; Eppenstein, p. 14-17.

[3] Cf. plus haut, p. 136, note 2.

[4] Sur I, 11 (p. 108) : וישתק... מחץ שרח ישתק יסכת נן קולהם ז"ל ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה (la source n'est pas ici Aboulwalîd, comme M. de Kokowzow, p. 131, note 33, l'indique par erreur) ; sur IV, 6 (p. 114) : רקיקיון פסר פיה כרוע וגנס בה קול אלמשנה שמן קיק (voir *Ousoul*, *s. v.*); sur IV, 8 (p. 115) : ...וקיל איצא פי ויתעלף... אן מענאהא אלבהת ואלדהש באשתקאק נן קול אלאוארל ז"ל מי שיש לו חולה בתוך ביתו ונתעלף אלך (il s'agit ici d'Aboulwalîd, *s. v.*, voir Kokowzow, p. 143, note 87 ; mais son opinion est rejetée).

[5] Sur I, 12 (p. 107) : ויוי הטיל... וקיל אנה אעני הטיל אצל אכר פי מעני כי נטל עלין אלדי הו מגאנס לתרג' נשא נטל.

[6] Voir Goldziher, p. 24.

[7] A l'occasion de ce passage (texte, p. 115), nous remarquons que la correction de M. de Kokowzow (p. 144, note 91) ליס לך, au lieu de ליס דלך, est inutile, attendu que le ms. d'Oxford a effectivement לך. Cf. aussi la *Risâle* de Ibn Koreisch, p. 40 (où il faut peut-être chercher la source de Tanhoum).

Dans d'autres passages, notre auteur parle de la prophétie, sujet qu'ainsi qu'il le dit expressément au début du commentaire sur Jonas, il a traité tout au long dans la « première partie », ou dans « l'introduction générale » de son commentaire biblique [1]. Je citerai le passage sur III, 2, qui est ainsi conçu : « L'Ecriture ne donne pas dans ce verset le contenu de la menace (que Jonas devait annoncer à Ninive), mais il en ressort que l'Eternel la lui avait révélée ; si elle n'est pas indiquée dans ce verset, c'est parce qu'elle est contenue dans le verset 4 : « Encore quarante jours et Ninive sera détruite. » Nous avons déjà expliqué dans la « première partie », que cette prédiction et d'autres pareilles, qui peuvent ne pas se réaliser, dépendent de la persévérance (des hommes dans leurs péchés). Mais cette condition ne fut pas signalée, premièrement parce qu'elle est évidente, deuxièmement parce que l'âme est plus ébranlée devant une prédiction absolue, sans condition. Après que les Ninivites, à l'ouïe de la prédiction, se furent empressés d'éloigner la cause (qui avait nécessité cette prédiction), cette condition disparut et le châtiment annoncé fut levé. Mais si le châtiment était fermement décidé (חתמא), et non lié à une condition, il ne pourrait être arrêté [2] ». — De même sur III, 4 : « Selon un exégète, les mots ונינוה נהפכת ont une signification interne (באטן), c'est-à-dire que Ninive se convertira de l'état de rébellion en celui de la piété. Cet (exégète) s'est vu obligé à cette explication, parce que le prophète ne pouvait pas annoncer au nom de Dieu un événement qui ne se réaliserait pas ; aussi s'est-on servi (à dessein), lors de la prédiction, d'une expression ambiguë, afin que les Ninivites la prissent dans un sens littéral et fissent pénitence, par là même le sens interne du mot se trouverait accompli. Mais dans ce cas, les mots « après quarante jours » n'auraient aucun sens, car la pénitence s'est produite bientôt après, et, si elle n'avait pas eu lieu, la punition aurait frappé les Ninivites. La meilleure explication, c'est la nôtre, à savoir que la réalisation de pareilles prédictions dépend de la persévérance dans la désobéissance [3]. » — Tanhoum s'occupe encore de la prophétie à pro-

[1] Texte, p. 106, trad. p. 127 : ...ונרגע אלי אלאצול אלתי קדמנאה לכשף אגראץ אלנבואת וטרק מכאטבאת אלאנביא פי אלגז אלאול מן הדא אלכתאב אלמוסום באלכליאת.

[2] Texte, p. 110 ; trad. p. 135. Sur le dernier passage, cf. *Nidda*, 70 *b*, et passages analogues : כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין. Cf. aussi dans l'Appendice le passage de Tanhoum sur Aggée, II, 9.

[3] Texte, p. 111 ; trad. p. 137. L'opinion ici combattue, Ibn Ezra la cite déjà, sans nommer l'auteur, et la réfute. Mais elle n'est pas celle de Raschi, comme le croit M. de Kokowzow (p. 138, note 65) : c'est une glose qui s'est glissée dans le commentaire de Raschi.

pos de II, 7 : « Tu sais que les prophètes dans leurs prières se servent souvent du parfait, mais ils prient aussi à l'imparfait, cf. le verset 8. Les mots ont le même sens que s'il y avait eu : העל משחת חיי, תבוא לפניך תפלתי, comme dans Ex., XV, 13[1] ».

Enfin, je signalerai encore les passages suivants. Sur II, 6, Tanhoum s'exprime ainsi : « עד נפש signifie « jusqu'à l'endroit de la respiration ». Suivant d'autres : jusqu'à ce que se séparât l'âme, c'est-à-dire jusqu'à la mort presque; pour ma part, je préfère la première explication. D'aucuns dérivent אפפוני de אף, c'est-à-dire « l'eau m'a envahi jusqu'au haut du nez » ; mais alors les mots עד נפש seraient superflus, puisque ces mots signifient aussi « jusqu'au lieu de la respiration », comme nous venons de l'établir. De plus, nous avons montré ailleurs que אף a un *noun* dans la racine et n'appartient pas aux verbes géminés[2] ». — חיי dans II, 7, désigne l'âme, attendu qu'elle est la source de la vie[3]. — La création du *kikayon* et son rapide dessèchement étaient l'œuvre, non des lois de la nature, mais de la volonté de Dieu, ainsi que le séjour de Jonas dans le poisson pendant trois jours et trois nuits et ainsi que d'autres récits de notre livre[4].

V. M. Goldziher[5] a déjà fait observer que Tanhoum, à l'exemple de beaucoup d'écrivains juifs du moyen âge, a cité de mémoire des versets bibliques et que, par conséquent, maintes citations sont inexactes. Nous relevons pareille inexactitude dans le commentaire de Jonas[6], où il cite, IV, 8 [טוב מותי מחיי] ויאמר רב et y ajoute

[1] Texte, p. 110; trad., p. 134. Cf. l'opinion de Samuel ha-Naguid citée par Ibn Ezra (*Çahot*, p. 34 *b*) : כמשפט הנביאים שידברו פעמים על עתיד בלשון... עבר בעבור שכבר נגזרה גזרה להיות כן. Voir aussi mon *Mose ibn Chiquitilla*, p. 120, et le Comm. de Juda b. Barzilaï sur le *Séfér Yeçirah*, p. 169 (cité par M. Bacher dans *Revue*, XVII, 283, note 1).

[2] Texte, p. 109; trad., p. 133. La première des opinions rejetées se trouve chez Ibn Ezra et Kimhi, comme l'observe M. de Kokowzow *ad loc.* (il m'avise par une lettre que les notes 42 et 43 de p. 133 doivent être transposées) ; la deuxième (d'après laquelle אפפוני vient de אף), Tanhoum l'a probablement empruntée à la monographie d'Ibn Bal'âm sur les verbes dénominatifs *s. v.* אף, cf. חיי עולם, II, 54 : אפפוני מים יש אומר שהוא מן אף ועניינו שנגעו המים אל האף וכו'. Cela a échappé à M. de Kokowzow. Le dernier passage de Tanhoum est ainsi conçu dans l'original : ואיצא פאנה קד באן פי גיר הדא אלמוצ'ע אן אף מן דואת אלנון לא מן דואת אלמתלין, par quoi il faut sans doute entendre « la première partie » ou « l'introduction générale », la אלכליאת. (M. de Kokowzow traduit « d'une racine dont la première lettre est un *noun* » ce qui ne donne pas de sens.)

[3] Texte, p. 110 ; trad., p. 134. La source est Ibn Ezra, voir la remarque de M. de Kokowzow, *ad loc.* (note 49).

[4] Texte, p. 114 ; trad., p. 142.

[5] *L. c.*, p. 34-35.

[6] Texte, p. 115.

la remarque suivante : « Ordinairement le mot רב est suivi du pronom לך (ou לכם), ainsi Deut., III, 26 ; II, 3. Ici on s'est contenté du seul mot רב ». Comme l'observe M. de Kokowzow[1], Tanhoum s'est probablement souvenu de I Rois, XIX, 4.

VI. Comme dans tous ses commentaires, Tanhoum ici donne ses sources, sans presque jamais nommer l'auteur, mais avec les mots קיל, פסר, קד יקאל (une fois קד יטן)[2]. Il cite néanmoins trois fois le Targoum[3], quatre fois les talmudistes[4]. Des auteurs du moyen âge il cite Aboulwalîd une fois[5], et Abraham ibn Ezra deux fois[6].

De ses propres écrits, Tanhoum nomme dans son commentaire de Jonas cinq fois la « première partie » (אלגז אלאול) ou « l'introduction générale » (אלכליאת) du commentaire sur la Bible[7]. J'ai mentionné plus haut[8] trois de ces passages, dont l'un sur la grammaire et deux sur la philosophie religieuse. Je parle d'un quatrième plus loin[9]. Le cinquième, enfin, présente un contenu très vague[10]. M. Goldziher[11], au moyen de citations des commentaires

[1] Trad., p. 144, note 89.

[2] Dans ses notes, M. de Kokowzow a presque partout signalé les sources de Tanhoum, là même où manquent les formules. Nous ajoutons que l'explication de Tanhoum sur I, 4 (p. 107), חשבה מתל נחשבה פי אלמעני אי טן בהא אלכסר וכאדת אן תציר אליה, n'est pas prise dans le Targoum ou dans Raschi, comme le dit M. de Kokowzow (p. 129, note 25), mais dans Aboulwalîd, voir *Ousoul*, 253, 33 : [...אן] והאניה חשבה להשבר המות באלאנכסאר וכאדת. De même, la deuxième explication du mot חסד (II, 9 : texte, p. 110 ; trad., p. 134, note 25) se trouve déjà chez Aboulwalîd, *l. c.*, 239, 1. Cf. encore plus haut, p. 136, note 1.

[3] Dans tous les passages (sur I, 3, p. 106 ; I, 4, p. 107 ; IV, 8, p. 114) avec la formule : וכדלך קאל אלמתרגם (ou אלתרגום). Cf. encore plus haut, p. 137, note 5.

[4] Outre les passages cités plus haut, p. 137, note 4 (qui en partie sont empruntés à Aboulwalîd), il y a encore, sur II, 11 (p. 110) : ויאמר ויי לדג במעני אלחרכה : ואלהמה ומא אחסן קול אלאואיל ז"ל רמז לו אלך (il s'agit ici, comme l'établit M. de Kokowzow, p. 135, note 55, des פרקי דרבי אליעזר, ch. 10).

[5] Sur IV, 8 (p. 114) : ונקל ר' אברם בן עזרא נ"ע ען אלאסתאד אבי אלולד בן גנאח ראע... ואלדי וגדנאה נחן לאבי אלולד ראע פי כתאב אלאצול... ומא נקלה ר' אברם בן עזרא נ"ע אקום באלמעני ואנסב באלמכאן ולעלה נקלה ען גיר אבי אלולד וגירתה אלנסאך לאנא לם נקף עלי דלך פי שי מן כתבה אלתי בלגתנא אלתי ולכרהא ויחול עליה פי כתאב אלתנקיח אלך.

[6] Sur II, 6, p. 109 ; mais le passage en question ne se trouve pas chez Ibn Ezra, (voir plus haut, p. 136, note 3), et sur IV, 8 (voir note précédente).

[7] Deux fois dans l'introduction au commentaire (p. 105, 106) ; sur II, 11 (p. 110) ; III, 1 (*ibid.*) et IV, 11 (p. 116). Cf. aussi plus haut, p. 139, note 2.

[8] P. 135, note 4, et p. 138.

[9] P. 145, note 3.

[10] Sur II, 11, d'après les mots publiés plus haut en note 4, il y a : וקד בינא הדא ומא יקרב מנה ויגרי מגראה פי כליאת הדא אלכתאב. Je donne un autre passage dans l'Appendice (sur Soph., II, 1).

[11] *L. c.*, p. 7 et suiv.

de Tanhoum, est arrivé à déterminer à peu près le contenu de cette introduction, et les passages du commentaire de Jonas ne modifient pas beaucoup ses résultats. Mais ses regrets sur la perte de cette introduction sont sans objet maintenant qu'on en a découvert d'importants fragments à Saint-Pétersbourg [1]. M. de Kokowzow [2] parle de leur prochaine publication, que tous les amis de la littérature juive voudraient accélérer de toute la force de leurs désirs. M. de Kokowzow publie déjà à présent plusieurs données sur ces fragments ; je vais en dire un mot.

Comme on le supposait, cette introduction, dans sa plus grande partie, est une esquisse de la grammaire hébraïque et porte le titre de : מקדמאת לגויה צרוריה ואצול מכתצרה מן אצולהם. Ce précis se partage en chapitres (פצל) et a, par exemple, comme contenu : les lettres, leur lien d'origine et leurs propriétés (chap. I) ; lettres mobiles et quiescentes, leurs permutations et certaines particularités des sons gutturaux (chap. III) ; la conjugaison des verbes qui, à cause de leur première lettre radicale, sont irréguliers, en premier lieu, ceux qui commencent par un א (ch. VIII) ; les espèces du duel en hébreu et leur classification (ch. XVIII), etc. Ce précis était précédé d'un rapide coup d'œil sur les philologues juifs du moyen âge, probablement à l'instar du *Môznaïm* d'Ibn Ezra. M. Israelsohn en a fait connaître le passage sur Hayyoudj et ses quatre écrits, et c'est de là que nous avons appris pour la première fois le nom véritable et le contenu du quatrième écrit כתאב אלנתף, qui n'a été conservé qu'en partie [3]. Tanhoum divise les philologues en trois catégories. M. Harkavy a le premier publié le nom de ces savants [4] ; il a justement remarqué que la liste contient des interpolations maladroites d'un Caraïte, ce qui, comme on le sait, a eu lieu aussi pour la liste du *Môznaïm* d'Ibn Ezra. Il suffira de jeter un regard sur les noms de la première catégorie (אלמרתבה אלאולי) : Sahl b. Maçliah, Yéfet, Benjamin (al-Nahawenedi), Daniel ha-Nasi (al-Koumisi) et Samuel ha-Naguid. Chose étonnante, M. de Kokowzow, à qui le passage publié par M. Harkavy semble avoir échappé, a omis de relever cette particularité [5]. Dans cette introduction, on donne

[1] Voir *Zeitschr. f. alttest. Wissensch.*, *l. c.*

[2] P. 125, note 10.

[3] *Revue*, XIX, 306-311, et XX, 305. M. de Kokowzow semble avoir négligé cet article.

[4] *Studien u. Mittheilungen*, V, 131-32.

[5] A cette occasion j'ajouterai à ma notice sur Jacob b. Eléazar et son *Kitâb al-kâmil* (*Zeitschr. f. hebr. Biblogr.*, II, 153-56) que Tanhoum dit de ce livre : אלדי אסמה חקיקה לא מגאזה ואסתעארה, et de son auteur : ולדה אתני עשר התניף פי עלום שתי מתפרקדה. Le coup d'œil finit par un éloge enthousiaste de

aussi le nom complet du commentaire : כתאב אלאיגאז ואלבאן « Le livre de la concision et de la clarté. »

Des commentaires sur les autres livres bibliques Tanhoum cite, dans l'introduction au commentaire de Jonas, son commentaire sur Obadia [1] et sur les Rois [2]. Dans les deux passages cités, il est prouvé que la prophétie de Jonas n'a pas dû se conserver intégralement, vu qu'il est impossible que Jonas n'ait pas prophétisé sur Israël, d'autant plus que l'Ecriture le déclare expressément (II Rois, XIV, 25). M. de Kokowzow a imprimé le premier des passages cités (p. 123, note 6) ; je donne ci-après l'autre sur le verset du livre des Rois, d'après le ms. d'Oxford (Cod. Poc. 314, fol. 236 *a*) :

כדבר יוי אלהי ישראל אשר דבר ביד עבדו יונה בן אמתי הנביא. הדא ידל אן יונה כאן לה נבואת עלי ישראל ווגד ויד כסאיר אלאנביא ומא וגדנא מנה פי נבואתה אלתי פי תרי עשר סוי קצה נינוה חסב פעלמנא מן דלך אן כאן לה כתאב אכר ועדם מנא כמא עדם ספר הישר וספר דברי הימים למלכי ישראל וספר דברי הימים למלכי יהודה ונבואת גד החוזה ונתן הנביא וכתיר מן כתב שלמה וחכמתה ואמתאלה ולעל הדא אלמוגוד ענדנא מן אכבאר אלמלוך ואלאנביא לא ירון (לא יכון אלא?) גז מן אגזא ממא עדם פי טול אלגליות ואסתמראר אלשמדות והדא אלדי בקי מוגוד מע אלתורה אלמוגודה אוצא אלתי סבק ועדה תע אנהא לא תנסא מן בינא אבדא רחמה לנא ותתבית עהדה מע אסלאפנא כי לא נעדם בעדמהא פקאל כי לא תשכח מפי זרעו ולולא תבאתהא בינא מע בעץ אכבאר מלוכנא ואתאר אנביאנא ואכתלאף סיר מלתנא ואכתלאף אחואלהם בחסבהא ואלא כנא אכתלטנא מע באקי אלאמם ונסי אסמנא ועדם וגודנא כמא גרי לסאיר אלאמם אלמתקדמה אלתי אי מלכה קוית ואי ממלכה טהרת אכתפא פיהא בקי אלמלל ואלממאלך ודתרת ונסי אסמהם מא כלא ישראל ושריעתהם כמא קאל אללה תע אם ימושו החקים האלה מלפני [נאם יוי] גם זרע יעקב (ישראל l.) ישבתו מהיות גוי [וגו'] וקאל הוא ולא דבר יוי למחות את שם ישראל מתחת השמים מתל ולא אמר והו במעני משיה מן כי יוי אמר לו לקלל את דוד הלהרגני אתה אומר.

Suivant la parole de l'Eternel, le Dieu d'Israël, qu'il a dite par l'organe de son serviteur, Jonas b. Amittaï, le prophète (II Rois, XIV, 25). Ce verset prouve que Jonas a annoncé des prédictions sur Israël,

Maïmonide. Pour le passage sur les deux sources principales de Tanhoum, Aboulwalid et Maïmonide, voir plus haut, p. 132, note 1.

[1] Texte, p. 105 : ואלדליל עלי דלך מע מא דכרנאה פי ספר עובדיה... אוצא אלך.

[2] *Ibid.* : כמא יבין מן אלנץ אלדי דכרנאה פי ספר מלכים.

tout comme les autres prophètes. Dans sa prophétie, conservée parmi les douze petits Prophètes, il n'y a que l'histoire de Ninive ; mais de notre verset nous apprenons qu'il avait composé un autre écrit, qui s'est perdu, comme le « Livre des Justes » (Jos., x, 13), la « Chronique des rois d'Israël » (I Rois, xiv, 19, etc.), la « Chronique des rois de Juda » (*ibid.*, 29, etc.), les prophéties de Gad et de Nathan, et comme beaucoup des écrits de Salomon, de sa sagesse et de ses proverbes. Donc, ce que nous possédons des récits des rois et des prophètes n'est qu'une partie de ce qui s'est perdu durant les longs exils et les persécutions successives. Ce qui est resté se juxtapose à la Tora, qui, elle, subsiste suivant une prédiction de Dieu, que jamais elle ne sera oubliée au milieu de nous, en témoignage de son amour pour nous et en consolidation de l'alliance qu'il a conclue avec nos ancêtres. Avec la perte de la Tora, nous-mêmes nous serions perdus, c'est pourquoi il est dit : « Elle (la Tora) ne sera pas oubliée de la bouche de ses descendants » (Deut., xxxi, 21). Si la Tora ne s'était pas raffermie parmi nous, comme aussi une partie des histoires de nos rois, des enseignements de nos prophètes, des vicissitudes de notre religion ainsi que des vicissitudes subies à cause d'elle par ses adeptes [1], nous nous serions mélangés avec les autres peuples, notre nom serait oublié, nous n'existerions plus, comme il est arrivé aux autres peuples de l'antiquité. Quelque religion qui se fût établie, quelque empire qui fût né, les autres religions et les autres empires les ont absorbés, si bien qu'ils ont disparu et que leur nom a été oublié. Israël seul et sa religion forment une exception, conformément à la parole de Dieu : « Comme ces lois (de la nature) ne disparaîtront pas de devant ma face, dit l'Eternel, ainsi les descendants d'Israël ne cesseront pas d'être un peuple, etc. » (Jér., xxxi, 35). Il est encore dit (v. 27) : « Et Dieu ne voulut point détruire le nom d'Israël de dessous le ciel. » דבר a ici le même sens que אמר et a le sens de « vouloir », cf. II Sam., xvi, 10 ; Ex., ii, 14.

Tanhoum, ainsi qu'il a coutume, parle ici également au futur de commentaires sur les derniers livres de la Bible et promet de revenir sur certains points dans les commentaires sur le Cantique et Kohélet. Effectivement, les passages annoncés se trouvent dans les commentaires en question ; M. de Kokowzow les a cités dans les notes de sa traduction du commentaire de Jonas aux endroits respectifs [2].

[1] Je ne suis pas sûr d'avoir bien traduit cette phrase.

[2] Texte, p. 117 : פאנך סתעלם פי שרחנא לשיר השירים אלך (le passage sur I, 15, à la p. 147, note 95) ; *ibid.* : פלהדא סמאהא אלחכים ע"ה יונה פי קו' יונתי תמתי יונתי בחגוי הסלע וגיר דלך עלי מא סנבסטה פי כמא מתל אלחכ' הדא מוצעה אדא וצלנא אליה בעזרת שדי ; p. 120 : אלמעני איצא פי קהלת בקו' עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה

VII. Par ce qui précède on peut se rendre compte que le commentaire sur Jonas est conçu dans le même esprit et dans le même sens que les autres parties jusqu'ici connues des commentaires bibliques de Tanhoum et qu'il n'enrichit guère notre connaissance de cet auteur, en tous cas remarquable. Toutefois Tanhoum se présente ici à nous sous un aspect nouveau, à savoir comme un adepte de l'exégèse allégorique, tout à fait suivant l'esprit et, en partie, avec le style des Maïmonistes postérieurs. Au reste, il y a déjà dans les parties de son commentaire parues jusqu'ici des considérations de philosophie religieuse et d'ordre allégorique [1]; mais nulle part cette tendance ne se manifeste plus clairement que dans le commentaire de Jonas [2].

Dès le début [3], Tanhoum dit que le jugement s'égare, quand on s'apprête à expliquer des expressions telles que celles de notre livre : « Et Jonas se leva pour fuir devant Dieu » (I, 3), ou « Car il s'enfuit devant Dieu » (I, 10). Comment admettre, en effet, qu'un prophète s'enfuie devant Dieu ou se refuse à exécuter son ordre [4]? L'exégèse homilétique ou similaire peut satisfaire certains, mais jamais celui qui aspire à la vérité. L'on pourrait, avec quelques-uns, interpréter tout le livre d'une façon allégorique [5], en sorte qu'il ne faudrait tenir compte que du sens interne, caché (באטנה), et que le sens apparent n'aurait aucun fond réel; mais cela conduirait à la destruction des principes de la religion, car alors on pourrait admettre que toutes les prophéties doivent être expliquées d'une manière allégorique et qu'aucune ne saurait être prise à la lettre. L'on ne peut absolument repousser l'exégèse al-

מלך גדול עלי מא סנשרחה פי מכאנה בעון אללה תע' (le passage sur Koh., IX, 14, à la p. 157, note 130). M. de Kokowzow a, en outre, imprimé dans un supplément spécial (p. 163-168) l'introduction au commentaire sur le Cantique avec la traduction; voir plus loin, p. 146, note 7.

[1] En dehors des passages notés par M. de Kokowzow (p. 99, note 3), il faut mentionner celui qui porte sur Juges, V, 4 (dans Goldziher, appendice, p. 4). Ici Tanhoum donne d'abord l'explication simple du verset, puis il continue : הדא עלי טרח אלאלפאט אלטאהר וחקיקה מענאה עלי תגליאת עקלידה ואשראקאת רוחניה טהרת למן כטר דלך אלמשהד אלעטים ואלמקר אלרפיע אלך.

[2] A côté du commentaire sur Jonas on peut mettre, à ce point de vue, ceux sur le Cantique et Kohélet (celui-ci très au long). Ces deux commentaires sont inédits.

[3] Texte, p. 104-106; trad., p. 122-128.

[4] Ibn Ezra et Kimhi, comme le fait observer M. de Kokowzow (p. 122, note 1; cf. plus haut, p. 134, note 5) se posent la même question. Voir aussi l'opinion du Saadia dans *Emounot*, ch. III (éd. Slucki, p. 64; éd. Landauer, p. 125) et la réponse de Ilaï dans Wertheimer, קהלת שלמה (Jérusalem, 1899), n° 4 (p. 7, 76; cf. *Monatsschrift*, XLIV, p. 143).

[5] עלי סביל אלדרשות או גירהא מן טרק אלתחניל ואלתאויל; cf. Kokowzow, p. 122, note 2.

légorique ; seulement elle n'a sa place qu'*à côté* de l'interprétation littérale et naturelle. Or, celle-ci présente ici une double difficulté, générale et particulière. La première consiste en ce que beaucoup de faits et de circonstances, ayant été passés sous silence par les prophètes, parce qu'ils étaient connus de leurs contemporains, nous demeurent cachés à nous, et, par suite, ces prophéties sont pour nous incompréhensibles. Ajoutez que le livre de Jonas ne nous est pas parvenu intégralement ; de là le caractère énigmatique de certaines de ses parties. Nous avons déjà remarqué, dit Tanhoum, dans le commentaire sur Obadia, qu'il est impossible qu'un prophète célèbre ne reçoive qu'une mission de la part de Dieu; cette remarque se trouve spécialement confirmée par l'Ecriture à l'endroit de Jonas (II Rois, XIV, 25)[1]. Ainsi, notre livre n'est conservé qu'en partie, le reste s'est perdu, en même temps que beaucoup d'autres livres qui sont mentionnés dans la Bible[2], comme d'ailleurs se sont perdus beaucoup d'écrits et de sciences qui existaient chez nous autrefois et que maintenant il nous faut apprendre à connaître des autres[3]. Si le livre de Jonas s'était totalement conservé, beaucoup de points qui nous paraissent étranges à présent seraient intelligibles.

Notre livre a donc un double sens : exotérique et ésotérique. Pour le premier, tous les savants et exégètes tombent d'accord que Dieu a eu pour objet, au moyen de l'histoire qui nous est racontée dans ce livre, de gourmander Israël parce qu'il n'écoute pas les remontrances du prophète et ne se repent pas, tandis qu'un peuple païen, bien que moins près de Dieu, a obéi sur-le-champ à son message et fait pénitence. Au point de vue allégorique, on nous dépeint l'état de l'âme humaine pendant son existence dans le monde sensible, comme elle est illuminée par la lumière de l'intellect et atteint la béatitude éternelle, quand elle reçoit cette lumière, comme, par contre, elle souffre, quand cette lumière lui manque. Conformément à cette manière de voir, Tanhoum donne d'abord une explication naturelle et philologique, que nous avons analysée plus haut ; il y joint une

[1] Voir plus haut, p. 142.

[2] Tanhoum signale : ספר הישר, דברי נתן הנביא, דברי הימים למלכי ישראל, etc.

[3] Tanhoum répète ici l'assertion souvent exprimée de l'origine juive de beaucoup de sciences, qui tombèrent dans l'oubli avec la dispersion. Cette opinion n'est pas née au moyen âge, comme l'affirme M. de Kokowzow (p. 125, note 9), en s'appuyant de nombreux exemples, mais elle se trouve déjà dans Philon et Josèphe, et elle était partagée par beaucoup de non-juifs, voir Harkavy, חדשים גם ישנים, VII, 57. Comme l'indique Tanhoum, il en a parlé aussi dans l'introduction générale : כמא בינא פי מקדמה אלגז אלאול מן הדא אלכתאב.

explication allégorique[1], que nous allons reproduire dans ses traits principaux.

VIII. Sous le mot יונה (colombe) il faut entendre l'âme humaine. Cette désignation vient de ce que l'âme a beaucoup de traits communs avec la colombe, particulièrement celui-ci, que la colombe s'accoutume au lieu où elle a été élevée et soupire après ce lieu dès qu'on l'en éloigne et cherche de toutes ses forces à y retourner[2]. Il en est de même de l'âme. Elle est une émanation, un épanchement de lumière divine et vient du monde intelligible[3], elle entre dans le corps pour le diriger, par quoi elle tombe dans le monde de la matière et dans la fange des phénomènes sensibles. Si elle reste longtemps dans cet état, elle périt et perd sa béatitude; mais si elle se relève au moyen des vraies connaissances[4], elle se ressouvient de son origine et y aspire. Par l'acquisition de vertus rationnelles et morales[5] elle obtient la force d'ouvrir sa cage, c'est-à-dire de s'unir, après sa séparation des ténèbres du corps[6], avec sa source et de parvenir à la béatitude éternelle. De là vient que Salomon, dans le Cantique, appelle plusieurs fois l'âme « colombe »[7].

[1] Texte, p. 117-121; trad., p. 146-162. Commencement : ואל וקד כמל שרח אלאלפאט אלתי ראינאהא תחתאג אלי שרח מן הדא אלספר פלנתבע דלך במא ימכן אן יחמל עליהא מן אלתאויל מזידא עלי אלמעני אלטאהר עלי טריק מן ירי בדלך מן אלמתאכרין אלך.

[2] Déjà le Midrasch (sur Cant., I, 15, etc.) met ce caractère en relief et y trouve une analogie entre la colombe et la communauté d'Israël.

[3] פאנהא (אי אלנפס) פאיצדה מן נורה תע' מן אלעאלם אלעקלי ... La première expression est néo-platonicienne ; elle est employée souvent par « les frères purs » (ou plus exactement par « les fidèles », voir Goldziher, *Muhammed. Studien*, I, 9; toutefois je conserve la désignation usitée). Dans la littérature juive, elle se trouve dans la psychologie de Bahya מעאני אלנפס, trad. par Broydé sous le titre תורות הנפש, Paris 1896, p. 65. La deuxième expression correspond au κόσμος νοητός de Plotin, voir Kokowzow, p. 147, notes 96-97 (je lui emprunte aussi la plupart des exemples de la philosophie arabe et judéo-arabe cités dans les notes qui suivent).

[4] אלעלום אלחקיקיה, par où il faut entendre la connaissance philosophique de Dieu, qui, d'après Maïmonide, forme le but suprême de l'homme et la condition de sa béatitude; voir *Dalâlat*, III, 54 (fol. 134 *a*).

[5] אלפצאיל אלנטקיה ואלכלקיה, cela correspond à la division aristotélicienne des vertus (ἀρεταί) en dianoétiques (διανοητικαί) et éthiques (ἠθικαί). Maïmonide en parle longuement dans le deuxième de ses huit chapitres.

[6] טלמאת אלגסד, un des tours les plus usités dans les écrits des « pères purs », v. les traités des Ikhwân al-Çafâ, éd. Dieterici, p. 42 (טלמה אלאגסאד), 29 et 519 (טלמאת אלאגסאם), etc.

[7] Tanhoum cite ici en exemple Cant., V, 2, VI, 9, II, 14, etc., et promet d'examiner ce sujet avec plus de détails dans le commentaire sur ce livre : פלהדא סמאהא (אי אלנפס) אלחכים ע"ה יונה פי קו' יונתי תמתי יונתי בחגוי הסלע

Cette explication est confirmée par le rapport où l'on met, dans notre livre, Jonas avec Amittaï. L'âme, comme on l'a dit plus haut, est un épanchement de la lumière du monde intelligible, dont l'existence est fondée dans la première vérité (c'est-à-dire Dieu). L'existence de Dieu est une pleine positivité, il est nécessairement existant, tout le reste n'est qu'accidentel, attendu que son existence n'est qu'une émanation de l'existence divine. La première émanation de Dieu, c'est le monde des anges, c'est-à-dire des formes sans matière [1], et de ces anges émanent les âmes. Par conséquent, l'existence des anges renferme plus de réalité que celle des âmes et ils servent d'intermédiaires entre celles-ci et Dieu. Cette conception est exprimée par cette locution que « Jonas (l'âme) est fils d'Amittaï (du réel ?) ».

Le message de Dieu est adressé à Ninive (נינוה). Ce mot dérive de נוה « demeure » : l'âme doit séjourner pendant un certain temps dans ce monde, afin d'acquérir la connaissance dont elle a besoin pour sa perfection *in actu* [2]. Mais de là résulte un éloignement de Dieu et l'âme plonge dans l'obscure mer de la matière. C'est le sens des mots : « pour fuir de devant Dieu vers Tarschisch [3] ». La fuite a lieu sur un bateau ; par là il faut entendre le corps, où réside l'âme [4], afin de s'aider et de l'aider à conquérir la béatitude. Mais comme la raison et la direction appartiennent à l'âme seule, le salut et la perte dépendent d'elle seule. S'adonne-t-elle à l'illusion de la vie matérielle, tout va sens dessus dessous, et les vagues

וגיר דלך עלי מא סנבסטה פי מוצ'יעה אדא וצלנא אליה בעזרת שדי. Dans l'appendice (p. 163-168), M. de Kokowzow publie un long extrait de l'introduction de Tanhoum au Commentaire du Cantique, il en donne le texte original et la traduction, où les idées signalées ici sur l'âme humaine sont plus amplement développées.

[1] אלצור אלמפארקה ללמואד, « formes séparées », c'est ce que Juda Hallévi (*Kouzari*, I, 1) appelle עקול מגרדה ען אלמואד, et Maïmonide (*Dalâlat*, II, 4, etc.) אלעקול אלמפארקה, « intelligences séparées ».

[2] עלי חצול כמאלהא באלפעל, en opposition avec l'être à l'état de possible (באלקוה) ; cf. *Dalâlat*, I, 68 (f. 87 *b*) : כל מא לה פעל מוגוד פהו מוגוד באלפעל.

[3] Tanhoum voit dans תרשיש, comme Aboulwalîd, une désignation pour la « mer », appelée ainsi à raison de sa coloration bleue, qui ressemble à celle de la pierre de ce nom (Ex., XXVIII, 20) : ותרשיש הנא אסם ללבחר ואצל תרשיש מוצ'ועא לליאקות אלאזרק תרשיש שהם וישפה ונקל מנה ללבחר לשבהה בה פי זרקה לונה ען בעד (texte, p. 106 ; trad., p. 126, cf. note 23). On dit également de la mer sombre de la matière, remarque Tanhoum, que sa noirceur est profonde comme la couleur bleue, d'où la comparaison. Cf. aussi *Dalâtat*, III, 4 (f° 7 *b*).

[4] Tanhoum poursuit dans le détail la comparaison du bateau et du corps, mais cela nous conduirait trop loin.

de la mer terrible (c'est-à-dire du terrestre) fouettent le navire ; c'est pourquoi il est dit : « Et l'Eternel suscita un grand vent contre la mer et il s'éleva une violente tempête sur la mer. » Or, il n'y a pas de force en dehors de l'âme qui soit capable de sauver le navire, aucune ne connaît ce moyen, car chacune a ses devoirs particuliers, tout comme les matelots se sont adressés en vain pour être sauvés à ceux qu'ils servaient. Le salut ne vint point. Ils jetèrent tous les agrès dans la mer, mais ils ne découvrirent point la cause véritable, le sommeil de Jonas (c'est-à-dire de l'âme). Or, celui-ci continuait de dormir, bien que le pilote, c'est-à-dire l'ange, dont c'est le devoir de diriger l'âme rationnelle et de veiller sur sa perfection[1], l'eût réveillé et exhorté en ces termes : « Que dors-tu ? lève-toi, implore ton Dieu ! »

L'épithète עברי est susceptible de plusieurs explications. Ou bien il faut la prendre dans le sens de « voyager » (comme Ps., VIII, 9), c'est-à-dire que l'âme ne fait que séjourner dans ce monde comme un voyageur ; ou il faut la dériver de עֵבֶר « au delà de la rive » (comme I Rois, v, 4), c'est-à-dire que l'âme, étant un épanchement du monde intelligible, est étrangère, non indigène, dans ce monde sensible[2] ; ou bien, enfin, il faut l'entendre littéralement et le rattacher à la foi d'Abraham, l'Hébreu, en l'unité (de Dieu). L'âme aurait donc son origine dans le monde de la simplicité pure et de la vraie unité[3]. Par « mer et terre ferme » il faut entendre le monde inférieur et le monde supérieur. Le monde sensible est, comme nous l'avons vu, comparé à une mer ; le monde où l'on peut se sauver de cette mer s'appelle pays sec. Par suite de son profond sommeil, l'âme préféra rester dans cette mer, parce qu'elle n'a pas idée de la béatitude qui l'attend, et c'est pourquoi elle dit : « Prenez-moi et jetez-moi à la mer » ; sa souffrance augmenta et les animaux de cette mer effroyable l'engloutirent. C'est alors seulement qu'elle reconnut le danger, et elle eût péri, si elle

[1] אלמלאך אלמתולי הדאיה אלנפס אלנאטקה ותכמילהא ; probablement il s'agit ici, dans le sens de la philosophie de Maïmonide, de « l'intellect actif » (אלעקל אלפעאל, שכל הפועל, νοῦς ποιητικός), au moyen duquel la raison humaine arrive à « l'intellect acquis » (אלעקל אלמסתפאד, השכל הנקנה, νοῦς καθ' ἕξιν), sans lequel la béatitude n'est pas possible.

[2] פהי (אי אלנפס) גריבה נאזחה פי עאלם אלמחסוסאת. De même, dans « les frères purs », *l. c.*, p. 523 : Elle (l'âme) se rend compte qu'elle se trouve dans un monde étranger (פי עאלם אלגרבה), etc.

[3] עאלם אלבסאטה. Tanhoum emploie la même expression sur Hab., II, 20 : ויריד בהיכל קדשו עלי הדא אלתפסיר עאלם אלבסאטה אלמחצה אלך. Dans le *Dalâlat*, Dieu reçoit souvent l'attribut de la simplicité pure, par exemple, I, 60 (f. 76 *b*) : אלבסאטה אלמחצה פי אלגאיה אלקצוי, etc.

ne s'était pas réveillée du sommeil de la sottise [1], si elle n'avait pas imploré le Seigneur et invoqué son secours. C'est ce que signifient ces mots : « Et Jonas pria vers Dieu de l'intérieur du poisson ». Après que l'âme eut fait pénitence, elle fut jugée digne de prendre le gouvernail et de se diriger soi-même ainsi que les autres sous ses ordres. Ceux-ci reconnaissent sa souveraineté, accomplissent ses prescriptions, cessent leurs mauvaises actions et leurs iniquités et s'efforcent d'atteindre le but proposé. C'est ce que marquent ces mots : « Et les gens de Ninive crurent en Dieu, établirent un jour de jeûne et grands et petits s'enveloppèrent de sacs. » Cela arriva après que Jonas leur eut annoncé le message de Dieu, qu'ils ne pouvaient contredire et auquel aussi le poisson qui avait avalé Jonas dut se soumettre, si bien qu'il le porta au lieu de sa destination, c'est-à-dire que l'âme a été conduite à sa source, au monde intelligible. C'est ce qu'expriment les paroles suivantes : « Et Dieu donna au poisson un ordre, et le poisson vomit Jonas sur la terre ferme. » C'est à ce moment seulement que Jonas put admonester les gens de Ninive et qu'ils lui obéirent ainsi que leur roi, c'est-à-dire l'instinct du mal, qui est désigné ainsi ailleurs (Koh., IX, 14) [2].

Les mots : « Une grande ville de Dieu » veulent dire que l'âme doit être conduite à la connaissance de Dieu, et les mots : « long de trois journées de voyage » signifient que l'homme, pour les trois forces principales qui le dominent, a trois organes : le cœur, le cerveau et le foie [3]. Les mots : « hommes et bêtes » désignent la plus haute de ces énergies, qui peut se comparer à l'homme, et la plus basse, qui se compare aux bêtes, ou encore l'énergie pensante, qui n'appartient qu'à l'homme, et les autres forces qui sont aussi l'attribut des bêtes. Enfin, les mots : « après quarante jours »

[1] נומה אלגהאלה, expression qui revient souvent chez « les frères purs », par exemple, *l. c.*, p. 29 : נום אלגהאלה ; expressions analogues, *ib.*, p. 514 : רקדה אלגהאלה, נום אלגפלה, etc. La dernière expression « sommeil de l'indolence » se trouve aussi dans *Dalâlat*, II, 10 (f° 22 *b*).

[2] Dans son commentaire sur ce verset (publié par M. de Kokowzow, p. 157, note 130) auquel Tanhoum se réfère ici, il est dit que par le grand roi il faut entendre le désir, et qu'il faut regarder les autres forces physiques et vitales comme ses auxiliaires et ses soldats : ומיכ גדול אלקוה אלשהואניה וסאיר אלקוי אלבדניה אלטביעיה ואלחיואניה ואלוהם ואלכיאל אלגמיע אעואנה ועסאכרה וממתתלין אואמרה וחריצין עלי כדמתה. Cette idée se trouve déjà dans le Talmud (*Nedarim*, 32 *b*).

[3] Ces trois forces sont : la vitale (אלקוה אלחיואניה), la psychique (אלקוה אלנפסאניה) et la physique (אלקוה אלטביעיה), et les trois organes y correspondent. Pour d'autres observations et la littérature, voir Kokowzow, p. 158, note 131.

reçoivent, grâce à l'allégorie, une explication originale. Le but de l'homme, c'est la perfection de l'âme ; mais cette perfection ne peut être atteinte qu'à l'âge de quarante ans[1]. Nos Sages disent dans le même sens : Abraham était âgé de quarante ans, lorsqu'il reconnut son Créateur[2].

Notre corps est naturellement imparfait et forme donc un obstacle pour l'âme dans son aspiration à s'unir à sa source. De là vient que l'âme croit d'abord qu'elle doit s'efforcer de détruire le corps et s'en délivrer. Mais une connaissance plus approfondie montre qu'il en doit être autrement. Voilà pourquoi nous lisons dans notre livre que Jonas, au premier moment, éprouva du chagrin que les Ninivites ne périssent point et que, grâce à leur pénitence, ils continuassent de vivre. Alors Dieu lui révéla que le perfectionnement de l'âme peut se poursuivre parallèlement à l'accroissement des forces corporelles et que la justice de Dieu exige que chacun reçoive en partage ce qu'il a mérité par son effort[3]. Comme le corps, pour avoir développé ses énergies vitales, n'a pas cessé de se soumettre à la direction de l'âme, il ne doit pas perdre ce qui lui revient, ni, d'autre part, recevoir ce qui ne lui est pas nécessaire. En d'autres termes, la justice divine demande que l'âme comme le corps obtiennent tout ce à quoi ils ont droit de par leurs qualités et leurs destinations respectives, jusqu'à ce que le temps de leur préparation morale, dont Dieu a fixé la fin, soit passé. C'est là le sens des mots : « Tu t'es affligé au sujet du *kikayon*... moi je ne m'affligerai pas sur Ninive... »

Cet effort pour sauver les Ninivites comporte encore une autre interprétation allégorique. Par Ninivites, il faut entendre des âmes qui sont plongées dans le monde sensible. Lorsqu'une âme s'unit à l'intellect autant qu'elle le peut, malgré son enlizement dans la matière, elle ne se contente pas de son propre salut, mais

[1] Conformément à la parole de la Mischna (*Abot*, v, 21) : בן ארבעים לבינה. Chez les « frères purs » (*l. c.*, p. 12) il est dit que l'homme après sa quarantième année entre sous la direction de la force angélique (אלקוה אלמלכיה ou אלקודה אלקדסיה).

[2] עלי נחו קול אלאואיל ז"ל בן אר' שנה הכיר אברהם את בוראו (*Gen. R.*, xxx, 8). Partout le passage est ainsi conçu : בן מ"ח שנה, et Kokowzow (p. 159, note 134) remarque justement que Tanhoum paraît avoir tiré cette parole indirectement de Maïmonide (*Hilchot Aboda Zara*, I, 3), qui a aussi ארבעים. Celui-ci a eu sans aucun doute une pareille version sous les yeux, voir les commentaires *in loc.*

[3] ואמא אלעדל פלאנה יקתצי איצאל כל מסתעד אלי מה יסתחקה באסתעדאדה. Par אסתעדאד « disposition », il faut entendre, d'après Alexandre d'Aphrodisie, l'intellect hylique ou matériel (שכל ההיולאני, אלעקל אלהיולאני, νοῦς παθητικός) ; voir Munk, *Guide des égarés*, I, 306.

elle poursuit aussi le salut des autres âmes, en les instruisant et en les exhortant au bien. De la sorte, elle devient l'instrument de leur salut [1], tout comme Jonas, après s'être sauvé lui-même, a sauvé les Ninivites. Cette explication, ajoute Tanhoum, est belle également, toutefois la première cadre mieux avec l'ensemble.

A la fin, Tanhoum s'excuse de s'être attardé longuement à ce livre et de s'être écarté de sa façon habituelle [2]. Il explique qu'une telle explication allégorique présente une utilité particulière. Les hommes sont déterminés par là à veiller sur leur âme et à réfléchir sur leur origine et sur leur fin. Il serait du plus haut intérêt de décrire notre histoire à l'issue du Kippour, parce qu'à ce moment les désirs sensibles ont disparu, que l'âme est mieux disposée à recevoir l'enseignement et à prendre conscience de ses devoirs. D'ailleurs, nos docteurs, en vue de montrer l'efficacité de la pénitence, ont donné au livre de Jonas la place d'une Haftara dans le rituel de Kippour. Mais si, à côté du sens extérieur, l'on faisait connaître le sens interne et profond du livre, le repentir serait inévitablement renforcé.

IX. D'après ce qui précède, on peut résumer ainsi la signification allégorique du livre de Jonas : « L'âme rationnelle, qui a son origine dans le monde spirituel ou intelligible (le κόσμος νοητός des néo-platoniciens), descend dans le monde sensible et entre dans le corps humain, pour le diriger et par là se perfectionner soi-même et ennoblir le corps. Dans son nouveau séjour, l'âme a tôt fait d'oublier son devoir et s'enfonce dans la mer des inclinations sensibles ; si elle ne se réveille pas à temps, elle est condamnée à périr. Seule l'acquisition de la vraie connaissance lui fournit le moyen de soutenir la lutte avec la matière qui l'entoure, de se ressouvenir de sa haute origine et d'y aspirer. Par des efforts continus l'âme parvient, à la fin, à se réunir au monde intelligible et s'assure la béatitude éternelle [3]. »

Comme on voit, nous sommes en présence du fameux problème de la « conjonction de l'âme avec l'intellect actif [4] ». La source d'où notre auteur a tiré ses réflexions est principalement Maïmonide. Nous savons, en effet, que Tanhoum, en matière philosophique, suit

[1] Les « frères purs » (*l. c.*, p. 566) enseignaient de même que les âmes, déjà arrivées à la perfection, viennent, une fois délivrées du corps, au secours des âmes qui n'ont pas encore atteint ce degré et qui sont encore liées au corps.

[2] וכרגנא פיה ען מסלכנא פי גירה. Tanhoum reconnaît donc que l'allégorie n'entrait pas dans le plan de son exégèse et qu'ici il a fait exception.

[3] D'après Kokowzow, préface, p. 101.

[4] Cf. Hannes, *Das Averroes Abhandlung ueber die Moeglichkeit der Conjunction*, fascicule I (Halle, 1892), p. 5-10.

ses traces et qu'il parle de lui avec la plus profonde vénération [1]. D'autre part, les indications dans les notes (et c'est là un des grands mérites du travail de M. de Kokowzow) ont prouvé que Tanhoum a également subi l'influence de la philosophie néo-platonicienne, telle qu'elle est développée chez les « frères purs ». Il lui a emprunté beaucoup de termes et surtout la doctrine de l'émanation qui, à la vérité, avait pénétré plus tôt dans la philosophie juive [2].

Il est plus difficile d'établir si Tanhoum, dans son allégorie d'ici, est original ou si ici également il a procédé à la façon d'un compilateur. Il est vrai qu'il écrit lui-même, dans sa préface, que notre livre n'est interprété par certains que suivant son sens intérieur, et que Zerachia b. Isaac de Barcelone (fin du XIIIe siècle) indique l'explication allégorique de notre livre comme une chose connue [3], et bien mieux, un chroniqueur du Xe siècle dit déjà que la prophétie de Jonas renferme en soi une fine allégorie [4]; toutefois jusqu'à présent on n'a pas réussi à trouver un semblable commentaire allégorique sur notre livre. Il faut également faire remarquer que le *Zohar* aussi dans la section *Vayaqhèl*, explique le livre de Jonas d'une façon allégorique : Jonas symbolise l'âme, le vaisseau est le corps humain et le pilote représente l'instinct du bien [5]. Cette explication est traduite en hébreu à la fin du Midrasch Yona [6], et

[1] Voir plus haut, p. 132, note 1. Cf. aussi l'éloge dithyrambique de Tanhoum en l'honneur de Maïmonide dans l'introduction à son Lexique, intitulé אלמרשד אלכאפי (Goldziher, p. 42-43).

[2] Ainsi par exemple, dans le XVIe chapitre de la psychologie de Bahya, voir plus haut, p. 148, note 3 ; dans cet ouvrage l'influence de la Théologie attribuée à Aristote et des idées néo-platoniciennes se fait vivement sentir ; cf. Schreiner, *Zeitschr. f. hebr. Bibliogr.*, I, 121 ; Guttmann, *Monatsschr.*, XLI, 450 ; Harkavy, חדשים גם ישנים, X, 18.

[3] Voir dans אוצר נחמד, II, 137 (cité par Kokowzow, p. 102, note 3), sa polémique contre Hillel de Vérone : וידוע כי כל חכם לב מעיין יאמין כי כל הפרשה ההיא (ר"ל פרשת יונה) מראשה ועד סופה היתה במראה הנבואה ושתועלת היות הנביא בה לספרה ולכתבה הוא ידוע גם כן למי שיודע אפני אלו הכוונות ואלו הדרכים.

[4] כתאב אלתאריך, éd. Neubauer (*Mediaeval Jew. Chron.*, II, 103) : יעלי עהדה (אי עהד ירבעם בן יואש) כאן נבוה יונה בן אמתי ומא כאן גרא לה ואבתלאע אלחות לה וקלפה ונבאת אלכרועה ואצמחלאלהא פצרב אללה סבחאנה לה מתלא בדאלך אלאמתאל אלדקיקה. Cf. Bacher, *Revue*, XXXII, 140-144, que je suis également pour la fixation de l'époque de cette chronique.

[5] Éd. Vilna, II, 199*a* : יונה דנחת לספינה דא איהו נשמתא דבר נש דנחתה להאי עלמא למהוי בגופה דב"נ... אע"ג דבר נש בבי מרעיה נשמתה לא אתערת לאתבא קמי מאריה למפרק חובוי מה כתיב ויקרב אליו רב החובל מאן רב החובל דא יצר טוב דאיהו מנהיג כלא וכו'.

[6] *Beth ha-Midrasch* de Jellinek, I, p. 103 : יונה שירד לספינה זו הנשמה שיחדה בעולם הזה להיות בגוף של אדם הנמשל לספינה וכו'. Cf. *ibid.*, p. XX.

c'est sur elle que s'appuie le commentaire d'Elia de Vilna sur notre livre[1] ; ce commentaire contient encore d'autres traces de l'allégorie que nous venons d'exposer[2]. On pourrait donc supposer que Tanhoum et le *Zohar* ont emprunté l'idée principale de cette allégorie à une source commune, mais cela est peu probable. Il faut donc admettre, avec M. de Kokowzow, que Tanhoum, à l'instar des exégètes rationalistes de son temps, a appliqué à ce livre biblique d'une manière personnelle les principes de la philosophie maïmoniste.

C'est l'application de ces idées qui, comme nous l'avons fait remarquer, confère une valeur particulière au commentaire de Tanhoum sur Jonas.

Et maintenant, il nous faut, au nom de tous les amis de la littérature judéo-arabe, remercier M. de Kokowzow pour son édition exemplaire, son excellente traduction et ses notes substantielles, qui partout révèlent le maître. Nous exprimons le souhait que le vaillant écrivain nous mette à même de parler bientôt d'autres publications de sa plume sur cette même littérature.

SAMUEL POZNANSKI.

(*A suivre.*)

[1] Cf. Horowitz, אגדת אגדות (Berlin, 1881), I, p. 13.

[2] יונה זו היא הנשמה כמ"ש בזהר... וכך נקראת בשה"ש יונתי תמתי... בן אמתי בן להקב"ה שהוא אמתי... נינוה הוא עוה"ז שהוא הדום רגליו ושם נויהו... אל הים הוא עוה"ז שנמשל לים ועוה"ב ליבשה... ויראו המלחים הם המנהיגים הגוף הן המוח והלב ושאר כוחות... ויקרא אליו רב החובל הוא ראש המנהיגים שהוא הלב... ויאמר עברי אנכי כמ"ש בזהר על פסוק בעבר הנהר ישבו אבותיכם וכן יש לפרש על ג"ע שלמעלה שמשם הכבוד משם חוצבת שהוא מעבר הנהר דינור וכו'.

DU SENS

DES MOTS פּוֹלֵחַ ET פֵּגֶן, קַרְתָּנִי ET עִירְנִי

DANS LE MIDRASCH

I

L'Arouch (*s. v.* פולח) cite trois passages du *Yelamdènou* où se trouve le mot פולח. 1° sur Lévitique, v, 21, Yelamdènou portait, comme l'Arouch nous l'apprend encore plus clairement *s. v.* פגן : לפולח ופגן שהכעיסו את המלך וכו' עד הפולח הזה יודע נימוסי והכעיס אותי לכן הרגתיו, אבל הפגן הדיוט הוא ואינו יודע נימוסי לכן פניתי אותו. Que signifie le mot פולח ? Un homme qui, ainsi que le dit le passage, connaît les lois et les usages du roi, ce qui le distingue du פגן, qui, à cause de son ignorance des règles, n'est pas puni pour ses contraventions. Levy (*Neuhebr. Wörterb.*, IV, 48 *a*) le traduit par *serviteur*, en le dérivant de la racine araméenne פלח hébraïsée. Kohut le comprend de même (*Aruch*, VI, 339 *b*, *s. v.*), tout en remarquant (cf. Levy, IV, 62 *a*) que ce passage du Yelamdènou se trouve dans le *Tanhouma* ויקרא, 6 (éd. Buber, 11) sur le même passage de la Bible (Lévit., v, 21) et, qu'au lieu de פולח, il y a un mot d'un sens tout différent, בן פלטין. Voici le passage : משל למה הדבר דומה לשני בני אדם אחד קרתני ואחד בן פלטין שחטאו שניהם על המלך. העלם לבומה, ראה ששניהם חטאו חטא אחד, מה עשה, פנה לקרתני ולבן פלטרין נתן איפופסין. אמרו לו בני פלטרין שלו, שניהם חטאו חטא אחד ולקרתני פנית ולבן פלטרין נתת איפופסין. אמר להם לקרתני פניתי שאינו יודע נימוסי המלכות מה הם, אבל בן פלטרין בכל יום ויום הוא עמי ויודע עסקי מלכות מה הן והחוטא אצלי איזו דין יצא עליו. אף כך הגוף הוא קרתני ויצר יי אלהים את האדם עפר מן האדמה, והנפש בן פלטרין מלמעלה ויפח באפיו נשמת חיים ושניהם חטאו... לפיכך פנה לגוף ונתן לנפש איפופסין. « Lorsque le corps et l'âme pèchent, c'est comme si deux hommes, un קרתני et un בן פלטרין, manquent au roi, et bien que celui-ci apprenne par l'interrogatoire que tous deux ont commis

la même faute, il absout le קרתני et punit le בן פלטרין. Comme ses בני פלטרין lui témoignent la surprise que leur cause cette sentence, il dit : « J'ai absous le קרתני, parce qu'il ne connaît pas les usages de la cour, mais le בן פלטרין est tous les jours auprès de moi, il connaît les habitudes de la cour et le châtiment qu'entraîne chaque délit. Le corps de l'homme est un קרתני : l'Eternel l'a formé de la poussière de la terre (Genèse, II, 7), mais l'âme est un בן פלטרין du ciel : Dieu souffla dans la narine de l'homme le souffle de la vie (Genèse, II, 7), et lorsque l'un et l'autre pèchent, Dieu absout le corps et punit l'âme. » Ici se trouve, au lieu du mot obscur פולח, le mot bien connu בן פלטרין, qui désigne un des nombreux officiers du palais royal, lesquels sont également mentionnés ici. D'après cela, פולח, malgré le sens de la racine du mot, ne pourrait guère désigner un simple serviteur, qui ne connaît pas les mœurs de la cour ; ce serait plutôt un fonctionnaire du palais qui se trouve chaque jour dans l'intimité du roi et qui a l'occasion d'apprendre les règles à observer ; ce serait un *palatin*, comme Levy (IV, 51 *a*) traduit l'expression בן פלטרין.

Le second passage que l'Arouch cite du Yelamdènou (sur Deut., VII, 17-26) au sujet de פולח est le suivant : דרכן של פולחין לובשין סנדלים מסומרין, « Les פולחין ont l'habitude de porter des souliers garnis de clous. » On admet, à la vérité, difficilement que des fonctionnaires de la cour portent de tels souliers, qui font penser plutôt à des hommes du commun. On ne peut pas admettre que l'Agadiste se soit trompé ; les souliers garnis de clous étaient, en effet, chose très ordinaire en Palestine, et on ne les aurait pas signalés comme une particularité du costume des פולחין, s'ils n'en avaient pas constitué la marque distinctive. Mais la prescription de la Mischna (*Sabbat*, VI, 2) : לא יצא האיש בסנדל מסומר ולא ביחיד בזמן שאין ברגלו מכה, « On ne doit pas marcher le jour du sabbat en souliers garnis de clous, même si on n'en porte qu'un seul, à moins d'avoir une blessure au pied », l'épisode raconté par les Amoraïm, au temps de la persécution d'Adrien, que le Talmud cite pour appuyer l'interdiction de la Mischna (*Sabbat*, 62 *a* ; j. *Sabbat*, VI, 8 *a*, 10-15) et les autres mentions faites de la coutume qui régnait chez les docteurs de la Palestine (*Sabbat*, 62 *b*), montrent clairement que chez les Juifs, ce n'étaient pas seulement les campagnards et les domestiques, mais aussi des docteurs qui portaient de telles chaussures. Or, le premier passage du Yelamdènou nous a montré que le פולח faisait partie de l'entourage de l'empereur, ou de la haute administration romaine ; il faut donc aussi prouver que les souliers à clous étaient employés chez les Romains. On sait généralement que les soldats romains portaient de ces sou-

liers ; des sources judaïques en font aussi mention. Josèphe, par exemple, raconte (*Bellum Judaicum*, VI, 1, 8, 85) « que le centurion Julianus (de l'armée de Titus, à l'assaut de Jérusalem) portait des souliers garnis de clous, pointus et serrés, comme tous les autres soldats ». C'est ce que les Agadistes savaient également, car Samuel bar Nahman (*Echa Rab.*, sur II, 7) dit : « Lorsque les païens (Romains) pénétrèrent dans le sanctuaire, ils mirent leurs mains sous leurs nuques, regardèrent en l'air, blasphémèrent et vomirent des injures, ויכושין רושם במסמרות הגולגסיים בקרקע בית המקדש[1], et les clous de leurs souliers (*caliga*) laissèrent des traces sur le parvis du temple. » D'après cela, פולח, dans notre passage serait un soldat romain, et si l'on tient compte de la première phrase de Yelamdènou, un soldat occupé dans le palais de l'empereur, une sorte de garde du palais ; ce n'est pas nécessairement un simple soldat, ce peut être aussi un centurion, comme le montre clairement le passage de Josèphe.

Voici le troisième passage du Yelamdènou (sur Deut., XII, 29) cité par l'Arouch : מוסרין לכל אחד ואחד מישראל שני פולחין שישמרו אותו שלא יחטא, « On prépose à chacun des Israélites deux פולחין, pour qu'ils le surveillent et l'empêchent de faillir. » Moussafia, s'appuyant sur le contexte, crut reconnaître ici le mot φύλαξ, ce que repousse Kohut. Il est certain aussi que ce terme ne peut désigner des domestiques, dont le rôle n'était pas de surveiller les hommes. Mais, à mon avis, aucun de ceux qui ont expliqué le mot n'a remarqué que la phrase du Yelamdènou, tronquée par l'Arouch, a été conservée en entier dans le *Tanhouma* בחוקותי, 2 (Buber, 3) comme ayant été dite par R. Josué ben Lévi : אילו היו האומות יודעים כשיחטאו ישראל אף הם לוקין היו מעמידים שני איסטרטיוטין כדי שיהו משמרין כל אחד ואחד מישראל שלא יחטאו, « Si les peuples savaient que les péchés d'Israël leur attirent également des châtiments, ils placeraient deux soldats auprès de chaque Israélite pour l'empêcher de pécher. » Ce passage confirme ce que nous avons dit, à savoir que פולח désigne un soldat romain, puisqu'ici il est rendu par le mot איסטרטיוט si fréquemment employé. Nous arrivons au même résultat en considérant que, dans le premier passage, on oppose à פולח, פגן, qui ne représente pas un campagnard, comme le latin *paganus*, mais ainsi que le prouve très bien Fürst (*Glossarium*, *s. v.*, 162 *b*) par une citation de Suidas et par le Midrasch « un homme qui n'est pas soldat, qui n'est pas dans la *militia*, qui n'a pas de fonction administrative, un homme privé ». Celui-ci, naturellement, ne connaît pas les

[1] Sur le texte correct de ce Midrasch, voir Arouch (II, 291 *a*), Levy (I, 311 *a*), Bacher (*Agada der pal. Amoräer*, I, 538) et Buber (*Midrasch Echa*, sur II, 7).

usages de la cour, qui ne s'étendent pas au delà d'un cercle très étroit. פולח, qu'on lui oppose, est donc un soldat ou un fonctionnaire et, si on tient compte du contexte, un soldat ou un fonctionnaire du palais ; d'autre part, comme nous le voyons en rapprochant les trois passages, c'est un garde du corps.

Maintenant on peut se demander quel était le terme primitif qui est devenu בן פלטרין dans le Tanhouma et פולח dans le Yelamdènou, car בן פלטרין, à ce qu'il semble, n'a pu être traduit par פולח, tandis que l'inverse, si ce dernier est un mot étranger, serait plus vraisemblable. Comme c'est une expression de R. Josué ben Lévi que le Tanhouma rend par איסטרטיוט et le Yelamdènou par פולח, on pourrait renvoyer à *Ruth Rab.*, II, 5 (cf. *Lévit. Rab.*, II, 3), où le même docteur explique אפרתים (Ruth, I, 2) par *palatin i* (פאלטיאני), puis *Nombres Rab.*, I, 12 : אך את מטה לוי לא תפקוד למה לא נמנו עם ישראל? אלא שבטו של לוי פלטינין היו. משל למלך שיש לו לגיונות הרבה ואמר לפרופסיטוס לך מנה את הלגיונות חוץ מן הלגיון העומד לפני, « Pourquoi les Lévites n'ont-ils pas été dénombrés avec les Israélites ? Parce que leur tribu était des *palatins*. C'est comme un roi qui commande à un général de passer en revue ses nombreuses légions, à l'exception de celles qui sont de service auprès de lui. » Cette citation montre que l'on désignait par le mot *palatini* les personnes de l'entourage du roi. Nous savons aussi qu'à la cour de Byzance, dont les mœurs se reflètent sans doute dans ces mots étrangers, on choisissait dans les légions les officiers *palatins* qui faisaient au palais impérial l'office de garde du corps[1].

De tout cela il résulterait que dans les passages que nous étudions, où פולח répond exactement à *officier palatin*, à la place de ce mot énigmatique se trouvait פלטיני ou בן פלטרין. D'autre part, Procope rapporte (*Historia arcana*, III, 136 et suiv.), en parlant des soldats de la cour, que les officiers supérieurs de la garde s'appelaient δομεστικοί τε καὶ προτήκτορες, et il serait possible de ne voir dans בן פלטרין que la traduction littérale de *domesticus*[2]. Mais tout cela ne donne pas l'étymologie de פולח, et j'attends des philologues de profession qu'ils établissent l'origine du mot de racine araméenne que je ne m'explique pas bien.

Il faut encore remarquer que le mot se trouve à côté de פגן et fait probablement partie du vocabulaire latin, comme les noms de beaucoup d'autres fonctionnaires byzantins.

A la place du mot étranger פגן, le Tanhouma met קרתני, ce qui

[1] Cf. Schiller, *Geschichte des röm. Kaiserreichs*, II, 98 et suiv.
[2] Cf. Mommsen, *Ephem. epigr.*, V, 121 et suiv., 139 ; Fürst, p. 19.

tout d'abord semble une traduction étymologique, qui ne tient aucun compte de la signification de *paganus*. Celui qui a remanié le passage du Midrasch ne connaissait évidemment pas l'expression. Il est intéressant d'établir ce fait, non seulement pour la phrase qui nous occupe, mais aussi pour l'intelligence d'autres passages importants. Car si nous n'avions pas le mot dans le Yelamdènou à côté de פגן, nous traduirions d'après la Mischna (*Demaï*, II, 4) הקרתני שקיבל שדה מירושלמי, et d'autres passages du Talmud, קרתני par *provincial*, — par opposition avec le *citadin* — ou, d'après l'araméen, par *paysan;* mais aucune de ces deux significations ne s'accorde avec le contexte, ni avec le rapprochement de קרתני et de בן פלטין. Le passage de Tanhouma האזינו, 2 (Buber, 2; cf. *Yalkout Makhiri* sur Isaïe, p. 4, 25) n'est pas plus explicite : משל לשלטון שנכנס למדינה, באו איסטרטיוטין של אותה מדינה אצלו, כיון שבא שלטון לדבר עמהם ניטלה דעתן. בא קרתני אחד אמר להם זה השלטון הוא אוהבי ואני רגיל לדבר עמו. אמרו לו אין אנו יכולין לדבר עמו, אלא אם הוא אוהבך דבר עמו בעדנו, « C'est comme lorsqu'un souverain vient dans une ville, et que les soldats de la ville viennent chez lui; quand il leur parle ils s'intimident; alors arrive un קרתני et celui-ci raconte que le souverain est son ami, qu'il lui parle souvent; les soldats lui disent : nous ne pouvons pas lui parler, mais comme il est ton ami, parle-lui pour nous. » Ici les soldats de la ville (officiers) qui, par leur position, sont plus près du souverain, mais qui sont intimidés par sa présence, sont évidemment opposés au particulier, qui n'a que des relations particulières avec le souverain. Mais rien n'indique que ce particulier ne soit pas de la même ville que les soldats; qu'il soit d'un village, comme on l'admet généralement, cela est tout à fait invraisemblable. Il convient de citer ici ce texte de *Genèse Rab.*, XVIII, 3 : אמר רבי אבין טבוי לקריה דמלכא שושביניה, que Bacher (*Agada der pal. Amoräer*, III, 413) traduit : « Heureux l'habitant de la petite ville dont le roi est le paranymphe. » Cette traduction, à ce qui me semble, ne rend pas tout à fait le sens. Car on ne comprendrait pas pourquoi le citadin ne se sentirait pas aussi flatté qu'un habitant d'une petite ville, d'une telle distinction de la part du roi. Mais si קריה est un particulier sans aucune relation avec le roi, en opposition avec le בן פלטין, qui n'attache pas tant de prix à la distinction du roi, parce qu'il le voit fréquemment, le sens devient compréhensible.

Dans le Tanhouma (Buber, חיי שרה, 2) cette expression de R. Abin est ainsi rendue : אשרי עירוני שכך ראה המלך אוחז בידה ומוליכה לו לבית שנ' ויביאה אל האדם. Là le mot עירוני est à la place de l'araméen קריה; mais le sens se retrouve difficilement

dans le mot hébreu. C'est encore en traduisant mal d'après son étymologie hébraïque, que le mot עיר désigne dans le Midrasch un *village* sans que rien le justifie. Mais les passages qui contiennent עירוני confirment le sens établi ci-dessus de קריה et de קרתני. R. Lévi dit dans *Lévit. Rab.*, IV, 2 : משל לעירוני שהיה נשוי בת מלכים אף על פי שמאכילה כל מעדני עולם אינו יוצא ידי חובתו, למה, לפי שהיא בת מלכים, כך כל מה שיפעל אדם אם נפשו אינו יוצא ידי חובתו, למה, שהיה מלמעלה. « C'est comme un עירוני qui a épousé une princesse ; même s'il lui offre les mets les plus délicats, il ne peut pas la satisfaire, parce qu'elle est une fille de roi ; il en est de même de l'âme : tout ce que l'homme peut faire pour elle, ne parvient pas à la satisfaire, parce qu'elle vient du ciel. » Peut-il s'agir ici du villageois ou de l'habitant d'une petite ville ? Mais l'habitant de la grande ville lui-même n'est pas l'égal de la princesse. Il n'est pas question ici de l'importance du lieu d'où l'homme est originaire, mais du monde auquel il appartient ; ce n'est pas un בן פלטרין ni un אבגינוס (cf. *Ruth Rab.*, II, 2 : אפרתים ר' יהושע בן לוי אומר פלטיאני ור' יהושע בר נחמיה אומר אוגניסטי) et les mots פגן, קריה, קרתני et עירני, d'une part, et בן פלטין, d'autre part, marquent précisément l'opposition entre celui qui fait partie du palais du roi et les autres. Cela ressort encore d'un autre texte de R. Lévi (*Pesikta*, 117 *b*) où se trouve ce même mot : למטרונא שהיה לה שני שושבינין אחד עירוני ואחד בן מדינה. זה שהיה עירוני היה אומר לה דברי ניחומין : ולא בת טובים את ולא בת גינוסים את. וזה שהיה בן מדינה היה אומר לה דברים קינטורין : לא בת עניים את ולא בת סיגופים את[1]. כך ירמיה על ידי שהיה עירוני מענתות היה נכנס לירושלים ואומר לישראל דברים של ניחומין : שמעו דבר יי בית יעקב, אילן מילא עריבתא הוון עבדין אבהתהון. ברם ישעיה על ידי שהיה בן מדינה מירושלים, היה אומר לישראל דברים של קינטורין, שמעו דבר יי קציני סדום האזינו תורת אלהינו עם עמורה, לא מן עמא פלטאתא דעמא דסדום אתון. אמר רבי לוי אמוץ ואמציה אחים הוון ועל ידי שהיה ישעיה אחיו של מלך היה אומר לישראל דברים קנטורין. כמה דאת אמר ועשיר יענה עזות. « Une matrone avait deux paranymphes, un עירוני et un בן מדינה. Le עירוני lui disait des paroles de consolation quand elle avait péché : « N'es-tu pas fille de gens de qualité, n'es-tu pas de haute naissance ? » Le בן מדינה lui disait des paroles blessantes : « N'es-tu pas la fille de pauvres gens dans la misère ? » C'est ainsi que vint à Jérusalem Jérémie, עירוני de Anathot, et il apostropha Israël par ces mots consolants : « Ecoutez la parole de l'Eternel, maison de Jacob : vos pères ont accompli

[1] Le *Yalkout Makhiri*, sur Isaïe, p. 9, 18, porte : לא בת ירודין את, לא בת סכופין את.

de si belles actions. » Mais Isaïe, qui était un בן מדינה de Jérusalem, dit à Israël des paroles blessantes : « Ecoutez la parole de l'Eternel, princes de Sodome, prêtez attention aux enseignements de notre Dieu, peuple de Gomorrhe ; ne descendez-vous pas du peuple qui a été vomi par Sodome et Gomorrhe ? » R. Lévi disait : « Amos et Amasia étaient frères, et Isaïe disait d'Israël des paroles blessantes, parce qu'il était le frère du roi, comme il est dit (Prov., XVIII, 23) : « Le riche répond insolemment ». Il faut d'abord remarquer que, pour expliquer les paroles du prophète Isaïe, le même docteur, R. Lévi, indique deux circonstances différentes : premièrement qu'il habitait Jérusalem, deuxièmement qu'il faisait partie de la famille royale. Et on se demande comment ce second motif se rattache à tout le récit, puisqu'on ne peut pas admettre que R. Lévi aurait cité un fait aussi inconvenant. On ne comprend, d'ailleurs, pas que la rudesse de langage soit expliquée par la naissance et le séjour dans la capitale, et que les paroles de consolation viennent d'un villageois, puisque, tout au contraire, c'est le villageois qui se montre toujours peu courtois et sans tact, et que le citadin est plein d'urbanité. Mais, en fin de compte, où sont donc les différents discours des deux paranymphes et des prophètes? Il n'y a que les deux phrases araméennes insérées dans le texte pour expliquer les passages cités de la Bible qui renferment des allocutions, tandis que ni l'anecdote de la matrone, ni celle de Jérusalem ne contiennent des indications sur l'origine de l'homme dont il est aussi question dans la seconde phrase de R. Lévi : le עירוני parle à la matrone de sa noble origine, le בן מדינה lui parle de sa basse extraction ; de la même manière Jérémie attire l'attention sur le grand Jacob, et Isaïe sur les Sodomites. Mais si les orateurs rappellent des ancêtres aussi différents, cela ne peut s'expliquer par la différence de leur résidence, mais parce que leurs relations avec la noblesse ne sont pas les mêmes. Isaïe, qui est de la famille royale, comme un des deux paranymphes, un בן פלטין, ne se laisse pas égarer par la haute origine d'Israël, pas plus que le garçon d'honneur ne se laisse intimider par celle de la matrone, puisqu'il est lui-même noble, et lui rappelle ses ancêtres peu honorables ; Jérémie, qui n'est pas noble, de même que l'autre garçon d'honneur de la matrone qui est un simple particulier, un פגן, à qui la noblesse en impose, rappellent l'un la haute origine d'Israël, l'autre celle de la matrone. ענתות et ירושלים sont donc des additions du commentateur qui ne comprenait plus la synonymie de עירוני = פגן et de בן מדינה = בן פלטין. R. Lévi dit lui-même qu'Isaïe était de la famille royale, et la basse extraction de Jérémie est attestée par une expression de Samuel

bar Nahman (*Pesikta*, 118 *ab*)[1]; il dit que ce prophète descendait de la courtisane Rachab, ממשפחת נכויה ou נטויה[2].

Dans *Genèse Rab.*, L, vers la fin, le même R. Lévi dit : משל למדינה שהיו לה שני פטרונין, אחד עירני ואחד בן המדינה וכעס עליהם המלך ובקש לרדותן. אמר המלך, אם רודה אני אותם בפני בן המדינה, עכשיו הן אומרים, אילו היה עירוני כאן, היה מתקיים עלינו... « Une ville avait deux patrons, un עירוני et un בן המדינה. Le roi, étant irrité contre les habitants de la ville et voulant les châtier, dit : « Si je les réprimande en présence du בן המדינה, ils me diront : « Si le עירוני avait été là, il aurait plaidé notre cause. » La distinction des deux patrons, choisis certainement tous deux dans la population de la ville, d'après leur résidence, n'aurait aucun sens, puisqu'elle ne nous apprendrait rien sur l'importance relative de leur position. Mais, si le premier est un membre de la famille royale ou un officier supérieur et le second un simple particulier, la distinction se comprend. On pourrait enfin encore indiquer une Pesikta de date récente (*Pesikta Rab.*, XX, 95 *a*) : וכשנתן הקדוש ברוך הוא תורה לישראל, ארץ שמחה ושמים בוכים. ומפני מה ארץ שמחה ושמים בוכים? למלך שעשה חופה לבתו, בני כרכים לא נכנסו אצלו ולא נתנו שבח, בני כפרים נכנסו ונתנו שבח למלך בנבלים וכינורים ובכל מיני זמר. יצא הכרוז מלפני המלך ואמר בנוהג שבעולם בני כרכים שידעו בכבוד שכל מלך, להם היה נאה לקלס בתו של מלך, « Lorsque Dieu donna la Tora à Israël, la terre se réjouit, parce qu'elle recevait la Loi, et les cieux pleurèrent, parce qu'ils la perdaient. Tel un roi qui marie sa fille : les בני כרך ne viennent pas chanter de louanges, mais les בני כפר viennent avec toute sorte d'instruments. Alors le héraut du roi sort et dit : « Il est généralement d'usage que les בני כרך, qui savent comment on honore le roi, chantent la louange de sa fille. » A ce propos, je voudrais encore citer *Exode Rab.*, XXIII, 7 : משל למלך שנשבה בנו והלך והצילו והיו בני הפלטין מבקשין לקלס למלך ובנו מבקש לקלסו. אמרו לו : אדוננו מי יקלסך תחלה. אמר להם : בני, מכאן ואילך מי שרוצה לקלסני יקלסני « Tel un roi qui délivre son fils de captivité ; à cette occasion les officiers de la cour veulent le complimenter ; le fils veut en faire autant. Quand ils demandent qui doit commencer, le roi

[1] Cf. *Sifré*, Nombres, § 78, p. 20 *b*, et *Meguilla*, 14 *b*.

[2] Il est vrai, nous trouvons de Raba dans *Haguiga*, 13 *b*, ces mots : כל מה שראה יחזקאל ראה ישעיה. למה יחזקאל דומה לבן כפר שראה את המלך, ולמה ישעיה דומה לבן כרך שראה את המלך, « Ce qu'Ezéchiel a vu, Isaïe l'a vu aussi (et cependant les descriptions qu'ils donnent de leurs visions divines sont très différentes) : Ezéchiel est comme un villageois qui a vu le roi, Isaïe est comme un habitant de la capitale. » Mais cela n'a aucun rapport ni avec le lieu de résidence, ni avec l'extraction des deux prophètes.

répond : « Mon fils, et après lui tous les autres pourront parler [1]. » De là ressort clairement que les personnes qui, dans une occasion particulière, complimentent le roi sont les officiers du palais qui, dans la *Pesikta* s'appellent בני כרכים ou בני מדינה, et qui ne sont autres que les *palatins*. C'est ce qui résulte très nettement de cette circonstance qu'en parlant d'eux, on dit qu'ils savent comment on honore le roi ; ce qui répond exactement à ce que porte le passage qui forme le point de départ de toute notre étude, et la justesse de notre raisonnement se trouve ainsi confirmée [2].

On peut encore prouver par le passage suivant de *Genèse R.*, XIX, 6, que עירני ne signifie pas « villageois » : ותפקחנה עיני שניהם, וכי סומין היו? רבי יודן בשם רבי יוחנן בן זכאי ורבי ברכיה בשם רבי עקיבא אמר, משל לעירוני שהיה עובר לפני חנותו של זגג והיה לפניו קופת מלאה כוסות ודיוטרוטין ותפשם במקלו ושיברן. עמד ותפשו אמר לו, ידע אנא דלית אנא מהני ממך כלום, אלא בוא ואראה לך כמה טובות איבדת, כך הראה להן כמה דורות איבדו. « *Leurs yeux s'ouvrirent* (Genèse, III, 7). Mais avaient-ils donc été aveugles jusque-là? R. Judan, au nom de R. Yohanan b. Zakkaï, et R. Berakhia, au nom de R. Akiba, disent : C'est comme un עירוני qui passe devant le magasin d'un marchand de cristaux, où il aperçoit une caisse remplie de coupes et d'autres vases en verre fin, qu'il casse avec son bâton. Le marchand s'empare de lui et lui dit : Je sais que je ne pourrai rien obtenir de toi, mais je veux te montrer combien d'objets de prix tu as détruits. C'est ainsi que Dieu fit voir au premier couple combien de générations il avait livrées à la mort. » Levy traduit ici également le mot עירוני par « villageois ». Mais je ne puis comprendre en quoi un habitant de petite ville convient mieux au rôle que lui prête ce passage qu'un

[1] Un passage parallèle dans le Tanhouma (Buber, בשלח, 13) porte : אמר רבי אבין הלוי למה הדבר דומה למלך שירד למלחמה ונצח ובאו בנו ועבדו ועטרה בידם ליתן בראשו של מלך, באו ואמרו לו בנך ועבדך עומדים ועטרה בידם, מי יכנס תחלה? אמר להם... יכנס בני תחלה, « Tel un roi qui partit en guerre et fut vainqueur ; son fils et son serviteur vont à sa rencontre avec des couronnes, dont ils veulent orner sa tête. Quand on lui annonce qu'ils apportent des couronnes et qu'on lui demande celui qui doit être introduit d'abord, il répond : « Qu'on introduise d'abord mon fils. » Ici *serviteur* est le pendant de בני כרכים.

[2] On ne peut pas faire entrer en ligne de compte ici le passage de Tanhouma, Buber, לך לך, 10 : מעשה ברבי אליעזר בן הורקנוס שהיה בן פילוט והיה אביו זקוק למלכות ולעסקי האיסטלטיוטין, car, premièrement, la variante בן פילוט, qu'on explique par בן פלטרין, est incertaine et inintelligible, et ensuite R. Eliézer, d'après d'autres documents (*Genèse Rab.*, XLII, 1, et *Abot di R. Nathan*, XIII, 15 *b*), était fils d'un laboureur aisé et cultivait les champs de son père.

habitant d'une grande ville. Est-ce parce que ce dernier apprécierait mieux la valeur des vases de cristal ? Ou bien un villageois ne peut-il pas être rendu responsable des dégâts aussi bien qu'un citadin ? Il ressort de l'ensemble de ce passage que עירוני désigne un homme sans fortune, qui n'est pas en état de rembourser le dommage qu'il a causé. Le mot *paganus* avait-il ce sens ? Je l'ignore. En tout cas, il désigne un homme de basse origine et de petite situation, ce qui, dans l'antiquité, équivalait au manque de fortune ; *paganus* pouvait donc également signifier « un homme dénué de ressources ». Il me paraît également certain que le mot עירוני, qui appartient à une époque postérieure, n'a pas été employé primitivement par Yohanan b. Zakkaï ou Akiba, mais fut adopté par les docteurs du IVe siècle qui rapportèrent ce passage, où ils l'insérèrent pour remplacer un autre mot, peut-être הדיוט.

Il y a certainement dans le Midrasch encore bien d'autres passages qui pourraient jeter quelque lumière sur la question soulevée ici[1], mais je me contente, pour le moment, d'avoir indiqué les rapports qu'il y a entre פגן, קריה, קרתני, עירוני et בן כפר et d'avoir démontré que tous ces noms désignent un homme privé, en opposition avec פולח, בן פלטין, בן מדינה et בן כרך.

II

LE TABERNACLE DE SODOME.

Dans la *Pesikta*, 187*b*, on lit le passage suivant, très difficile à comprendre : וסוכה תהיה לצל יומם מחורב. כל מי שמקיים מצות סוכה בעולם הזה, אף הקדוש ברוך הוא נותן לו חלק לעתיד לבוא בסוכתה של סדום, מה שהקדוש ברוך הוא עתיד לחלק אותה לצדיקים שבטים שבטים, שנאמר אלהים דבר בקדשו אעלוזה אחלקה שכם ועמק סוכות אמדד. ומהו אלהים דבר בקדשו, אמר רבי יהושע בר

[1] Il faut encore mentionner qu'en opposition avec פגן, on trouve בולווטס dans j. *Sabbat*, XII, 13*c*, 69, *Horayot*, IV, 48*c*, 54 : תרין זרעין הוון בציפורין בולווטייא ופגניא ; en outre, *Nombres Rab.*, XIII, 5 ; *Pesikta Rab.*, VII, 27 *b*, אמר ר' יהודה בר' סימון בשם ר' לוי בן פרטה משל לבן פולוטומנין שגנב במרחץ והיה הבלני מתירא לומר לו שמר, « C'est comme si le fils d'un centurion (πολιτευόμενος) de la ville avait commis un vol au bain, et que le propriétaire du bain n'osât pas le dénoncer. » Cependant les mots βουλευτής et πολιτευόμενος sont tous deux empruntés à la hiérarchie administrative de Palestine, tandis que בן פלטרין se rapporte à la résidence.

נחמיה זה אבינו אברהם ע"ה. אעלוזה, וכשאעלוזה כשהופיע מלכותו בעולם אחלקה שכם אני מחלק אותה שבטים שבטים לבניך. ומה ענק סוכות אמדד, זו סוכתה של סדום שהיתה מסוככת שבעה אילנות שהיו מסוככים זו על גב זו וזו על גב זו, גפן ותאנה ורמון ופרסק ושקדים תמול ואגוז ספק ואנא ותמרים על גביהן. אמר רבי יצחק בשם רבי יוחנן דמן שטנה יש מין איה שמגביה עצמו עשרים וחמשה מילין למעלה והוא רואה בארץ. רבי מאיר ורבי יוסי וחכמים, אחד מהן אומר כלי שלשה טפחים אם יהיה נתון בארץ יהיה רואה אותו בארץ. וחבירו אומר כלי שיש בו טפח ומחצה, וחבירו אומר כלי שיש בו שלשה אצבעות. אמר הקדוש ברוך הוא כל מי שמקיים מצות סוכה בעולם הזה אני נותן לו חלק ממנה לעתיד לבוא, שלא יהיה העוף יכל להסתכל בה שנאמר נתיב לא ידעו עיט ולא שזפתו עין איה. De prime abord, il paraît très difficile de reconnaître une liaison entre les différentes parties, qui ne sont pas très claires. Cependant tout le passage n'est que le développement d'une seule pensée ; cela ressort déjà de ce fait que la même phrase commence et finit le morceau, et encadre, pour ainsi dire, le tout. M. Buber fait bien remarquer que le Yalkout (sur Lévitique, XXIII, § 653) ne contient pas la seconde partie commençant par אמר רבי יצחק, et que cette moitié est également énigmatique et dénuée de sens. Mais on sait que cette constatation dans le Yalkout ne permet de rien conclure, car il abrège souvent, surtout quand il y a quelque difficulté à reconnaître la suite dans les idées. C'est ce qui devient très évident ici, puisque dans la première moitié il laisse également de côté l'explication du verset 8 du Psaume LX, et que de tout cela il ne donne que l'idée générale. La traduction de Wünsche (*Pesikta*, 273 et sq.) est rigoureusement littérale et n'essaie pas d'établir l'enchaînement des phrases qui, en apparence, semblent simplement juxtaposées. Dans *Agada der pal. Amoräer* de M. Bacher, je ne trouve pas le nom tiré de שטנה, ni, par conséquent, la traduction de tout le passage. (Voir plus loin.)

Buber, dans l'apparat critique de ce passage, a rassemblé beaucoup de matériaux précieux, mais il n'a pas remarqué le seul passage qui, par son analogie, donne la clef de ce morceau du Midrasch. Dans *Lévitique Rabba*, v, 2, on lit : והוא ישקיט ומי ירשיע. נתן שלוה לסדומיין מי בא וחייבן. ומה שלוה נתן להם? ארץ ממנה יצא לחם... מקום ספיר אבניה... נתיב לא ידעו עיט. רבי לוי בשם רבי יוחנן בר שאונה הדין בר הדיא הוא צופה מאכלו מי"ח מיל, וכמה הוא פרוסה? רבי מאיר אומר שני טפחים, רבי יהודה אומר טפח, רבי יוסי אומר ב' וג' אצבעות, כיון דהוה קאי על אילניא דכדום לא הוה יכיל למיחמי על ארעא מן חילוהון דאילניא. מקום ספיר, כשהיה אחד מהן הולך אצל הגנן ונותן לו

ירק באיסר, היה מוצא בעפרו זהב כדכתיב ועפרות זהב לו[1]...
« Dieu donne le bien-être, et qui peut y voir une injustice? » Ces mots s'appliquent aux habitants de Sodome, auxquels Dieu avait donné le bien-être. Qui les trouvera coupables? En quoi consistait le bien-être qui leur avait été accordé? Job nous le dit, XXVIII, 5-7 : la terre produisait du pain, leurs pierres étaient des saphirs, aucun oiseau de proie ne voyait les sentiers. Relativement à ce dernier point, R. Lévi dit, au nom de R. Yohanan bar שאונה : « L'autour aperçoit sa proie à une distance de 18 milles. Quelle doit en être la grosseur? R. Méïr indique la largeur de deux mains, R. Juda, celle d'une main, R. Yosé, celle de deux à trois doigts. Quand donc un autour à la vue si perçante était sur les arbres de Sodome, il ne pouvait pas, malgré ses bons yeux, voir le sol, tellement les arbres s'étendaient. » Les pierres de Sodome étaient des saphirs : cela signifie que, si quelqu'un allait chez un jardinier acheter pour un as de légumes, il trouvait de l'or dans la terre qui y adhérait, comme il est dit : « Sodome a de la terre aurifère. » Ici l'on décrit avec une grande exagération, mais d'une manière très expressive, la fertilité et la richesse de Sodome, mais on vante surtout les arbres. Est-ce leur hauteur, est-ce leur feuillage si touffu qui était impénétrable à l'œil même de l'autour? Ce point est éclairci dans *Genèse Rab.*, XLII, 5 (cf. לקח טוב, sur Genèse, XIV, 3) : כל אלה חברו אל עמק השדים. שלש שמות נקראו לו, עמק השדים, עמק שוה, עמק סוכות... עמק סוכות שהוא מסוכך באילנות. אמר רבי תנחומא גפן ותאנה ורמון אגוז ושקד תפוח ופרסק, « La mer qui plus tard fut nommée la salée avait trois noms : Vallée de Siddim, Schawé et *Soukkot;* Soukkot, tabernacles, parce qu'elle est couverte par les arbres, savoir, ajoute R. Tanhouma, par des ceps de vigne, des figuiers, des grenadiers, des noyers, des amandiers, des pommiers et des pêchers ». Sur ce passage, le commentaire du Midrasch attribué à Raschi, comme Buber déjà le note, cite l'extrait suivant du Midrasch הרנינו, qui est perdu (voir Epstein, החוקר, I, 65) : אין לך כל שביל ושביל בסדום שלא היו בה שבעה מיני אילנות זה למעלה מזה שהיה כל השביל מסוכך לקיים מה שנאמר נתיב לא ידעו עיט. « Il n'y avait pas de sentier à Sodome où il n'y eût sept espèces d'arbres, se dépassant les uns les autres, de sorte que le sentier était couvert comme d'un toit, ce qui confirme la phrase : des sentiers qu'aucun oiseau de proie ne peut voir (à cause du feuillage touffu). » Il est donc évident que dans les passages du Midrasch il est question du feuillage touffu et des rangées d'arbres de Sodome, qui recouvraient toutes les routes

[1] Cf. Yalkout, Job, 28, §§ 916, où la dernière phrase est plus complète : תן לו באיסר ירק כשהיה נותן לו היה מכשכשו במים ומוציא מעפר זהב.

comme d'un dais de feuillage, si bien qu'un autour perché sur un arbre ne pouvait voir la terre [1].

Or, si nous avons compris ces éléments du passage de la *Pesikta*, nous comprendrons aussi facilement l'ensemble : « Celui qui observe maintenant la prescription de la fête des Tabernacles aura un jour part au tabernacle de Sodome, que Dieu répartira entre les hommes pieux des tribus. Ceci est annoncé par Psaumes, LX, 8 ; car אלהים דבר בקדשו signifie, d'après R. Josué ben Néhémia : Dieu a dit à notre père Abraham : אעלזה, quand je me sentirai plein d'allégresse, quand ma souveraineté brillera sur la terre, אחלקה שכם, je partagerai entre les tribus le tabernacle, comme il est dit ועמק סוכות אמדד, où il est question du tabernacle de Sodome, qui était ombragé par sept espèces d'arbres, au feuillage plus élevé l'un que l'autre. Au sujet de ce feuillage, R. Isaac, au nom de R. Yohanan de שטנה, fait remarquer que l'autour, lequel peut voir d'une hauteur de 18 milles, ne peut pas voir à travers ce dais de feuillage, et cite en même temps la grandeur qu'attribuent les trois docteurs de la Mischna aux objets que l'autour peut apercevoir de cette hauteur ; puis l'auteur de la *Pesikta* conclut que Dieu accordera un jour aux hommes pieux un dais de feuillage tout aussi impénétrable aux yeux de l'autour. On ne voit pas clairement ce que l'auteur entend par là ; peut-être l'autour représente-t-il l'oppresseur d'Israël que le tabernacle devait mettre à l'abri des violences [2].

Quant à l'auteur de ce dire sur les arbres de Sodome, qui s'appelle יוחנן בר שאונה dans *Lévitique Rab.*, et יוחנן דמן שטנה dans la *Pesikta*, où son second nom est défiguré, le temps où il a vécu peut être à peu près déterminé par cette circonstance que, dans le premier passage, c'est R. Lévi, dans le second R. Isaac qui nous rapporte ses paroles ; il est donc du IIIe siècle. Or, nous trouvons, comme le remarque déjà le *Séder ha-Dorot*, un R Hanna שאונה, d'après d'autres traditions R. Hanna *bar* שאונה, qui nous a transmis une sentence de R. Yohanan rapportée par Rabba bar bar-Hanna (*Nidda*, 65*b* ; *Aboda Zara*, 75*a*). Le *Séder ha-Dorot*

[1] Il est clair que le passage du Midrasch הרנינו vient d'une Pesikta sur la fête des Tabernacles ; cf. Epstein, החוקר, I, 65.

[2] Pour ce qui concerne l'oiseau בר הדיא, les commentateurs renvoient à *Houllin*, 63 *a* : תנו רבנן הנץ זה הנץ למינהו להביא את בר ההדיא, où les éditions portent, à la vérité, בר חיריא ; cependant *Sifra*, p. 50*c*, Yalkout, Lévitique, 11, § 537, et le manuscrit de Munich (cf. *Dikduke Soferim* sur *Houllin*, 63 *a*) portent בר הדיא. Pour la citation biblique ci-dessus, cf. *Houllin*, 63 *b* : אמר רבי אבהו ראה זה איה ולמה נקרא שמה ראה שרואה ביותר, וכן הוא אומר נתיב לא ידעו עיט [ולא שזפתו עין איה] תנא עומדת בבבל ורואה נבלה בארץ ישראל.

l'identifie avec raison avec notre Yohanan dont le nom présente, dans la deuxième partie, les mêmes variantes que celui de Hanna. La *Pesikta*, en effet, l'appelle מן שארנה et prend, par conséquent, שארנה pour un nom de lieu (cf. Neubauer, *Géographie*, 398). *Lévitique Rab.*, au contraire, l'appelle בר שארנה et semble prendre שארנה pour un nom de personne. Cette concordance ainsi que cette autre circonstance que le docteur en question rapporte une tradition d'un disciple de R. Yohanan rend invraisemblable la supposition de M. Bacher (*Agada d. pal. Amor.*, III, 592) qu'il faudrait lire שאילה au lieu de שארנה (*Aruch, s. v.*, בר הדיא, II, 174 *b* שהינה) et que ce ne serait personne d'autre que Yohanan b. Saül, l'Amora de la première génération. Ce qui est dit dans *Youhasin* (éd. Filipowski, 140 *b*), que Yohanan שארנה était un disciple de R. Yohanan b. Nappaha (on ne connaît pas la source de ce renseignement), contredit également cette identification.

Vienne, 1er mars 1900.

ADOLPHE BÜCHLER.

LA BIBLIOTHÈQUE DE LÉON MOSCONI

I

J'ai eu la bonne fortune de trouver un nouveau document relatif à la bibliothèque de Léon Mosconi. Ce médecin majorquin était décédé avant le 1er octobre 1377, car à cette date le tribunal du bayle nomma curateur de sa succession Struchus Durandi, et celui-ci s'empressa de dresser un inventaire de ces biens. Cet inventaire est semblable à celui que j'ai publié déjà et qui avait été rédigé deux ans auparavant à la mort de sa femme, Muna. Je laisse de côté la comparaison des deux listes de livres pour ne parler que de la vente aux enchères à laquelle procéda le curateur quelques jours après. Le notaire a noté pour chaque livre vendu le titre et le prix et le nom de l'acheteur. Les sommes sont indiquées en livres, sous et deniers de l'ancienne monnaie mojorquine : la livre vaut 20 sous et le sou 12 deniers. Aujourd'hui six sous font une *peseta*. La vente produisit 147 livres, 19 sous et 6 deniers, ce qui représenterait actuellement 493,25 *pesetas* ou francs. Mais au XIVe siècle la somme devait avoir une plus grande valeur.

Voici la liste des acquéreurs avec le total des ouvrages achetés et le prix de l'adjudication :

Magistr. Aron Abdalhach.....	20	ouvrages	22 liv.	10 sol.	8 den.
Moxino Abdalhac	11	—	12	15	2
Moxino Abrafim.....	1	—		12	
Cresques Abram.....	6	—	2	8	
Iucefo Alatzar.....	6	—	3	7	2
Faraig ben Allon.....	1	—		2	2
Bonjuha Bonfiyl.....	1	—	7	6	
Alafta Cohen.....	1	—		6	
Magistr. Aron Cohen.....	6	—	3	8	2
A reporter.....	53	ouvrages	49 liv.	74 sol.	16 den.

Report.....	53	ouvrages	49 liv.	74 sol.	16 den.
Magistr. Aron Cohen Sullam.....	4	—	2	10	8
Jahuda Cresques.....	3	—	1	9	2
Maymono Dareg.....	1	—		15	
Natan Doscha.....	1	—		11	
Belshom Efraym.....	2	—	1	7	6
Samuel Faquim.....	1	—	1		
Magaluf ben Faro.....	3	—	1	16	
Samuel Jucef.....	1	—		8	2
Samuel Lévi.....	1	—	3	11	
Magistr. Leoni.....	1	—		6	6
Rabi Bione del Mestre.....	4	—	3	9	8
Sayt Mili.....	8	—	4		10
Magalufo Natgar.....	10	—	8	15	
Maymono Natgar.....	1	—	4	11	4
Moxino Natgar.....	1	—		5	2
Samuele Natgar.....	3	—	3	13	8
Abram ses Portes.....	7	—	5	5	4
Mahir Sason.....	3	—	1	5	10
Menahem Sisi.....	3	—	4		
Maymono Xulelli.....	41	—	45	4	4
Maymono Xulelli fil. Abrafim....	1	—		17	6
	153	ouvrages	147 liv.	19 sol.	6 den.

Comme le document est en très mauvais état et par endroits effacé, je n'ai pas toujours pu lire avec certitude les titres des ouvrages ; dans ce cas, je les imprime en petites capitales.

ESTANISLAS AGUILO.

II

Le nouveau document que publie ci-après M. Estanislas Aguilo et qui m'a été communiqué par M. Israël Lévi, me donne l'occasion de revenir sur le remarquable catalogue qui a été déjà ici l'objet de plusieurs articles (*Revue*, nos 78-79).

Léon, ou Juda, Mosconi, dont le nom est transcrit d'une manière fautive (Jazuda Mastoni), avait pour femme Muna [1], veuve de Davin (= David) Xulleli [2]. A la mort de Muna, héritière de la bibliothèque de son second mari, son fils (du premier lit) Maimon

[1] Est-ce l'abréviation de Maimuna ?

[2] Je reviendrai plus loin sur ce nom.

Xulleli étant absent, la femme de Maimon, Gracietta, intervint pour faire dresser un inventaire des meubles et des livres. Cet inventaire fut enregistré dans les actes d'un notaire entre 1375 et 1377. C'est celui qui a été publié dans le t. XXXIX, p. 254, de cette *Revue*. Celui dont nous avons à nous occuper aujourd'hui, daté d'octobre 1377, nous fournit la liste des objets vendus pour satisfaire les créanciers du défunt et par ordre de Struchus Durandi (Astruc Durand), curateur de la succession. Les témoins de l'inventaire ne sont pas ceux de la vente [1], si toutefois Alayanan (?) Alatzar n'est pas le même qu'Abraham Alatzar — et les témoins de *b* sont en majeure partie les acheteurs. Les noms de ces personnes, dérivés du catalan, du provençal [2] ou de l'arabe, offrent quelque intérêt pour l'histoire de quelques familles de savants, par exemple, *ses Portas*, que l'on trouve beaucoup plus tard écrit ששפורטש, *vulgo* Sasportas [3]. Xulleli est probablement שולל (*Jew. Quart. Rev.*, XI, 615, n° 720); Nagar (une seule fois, p. 243) est ailleurs toujours écrit Natgar et répond à l'arabe Nadjar ou Nadjdjar (*Jew. Q. R.*, XI, 306, n° 409); Maimon est suffisamment connu; Abdalhac est עבד אלחק « le serviteur du vrai Dieu » (cf. *ib.*, XI, 336); Abib = חביב; Faquin (*b*, 67) = חכים « médecin » (cf. *ib.*, XI, 531; XII, 127, n° 203); Magaluf (nom porté par trois personnes [4]) = מכלוף (cf. *ib.*, XI, 138, n° 340); Sayt = סעיד ou סרֿד (?); Faraig b. Allon (n° 130) = פרג בן עלון (?).

Pour les prix des livres, notre texte offre des renseignements sans pareils [5].

La transcription des titres hébreux en *b* est bien moins exacte qu'en *a*; aussi sans l'aide d'*a* plusieurs titres en *b* resteraient très douteux. Pourtant il y a quelques meilleures leçons et variantes, par exemple n° 120 (*a* 22). Certains titres en *b* semblent désigner des livres qu'on a ajoutés après l'inventaire, ou que l'on a mieux reconnus après coup. En effet, les deux listes diffèrent non seulement par le nombre des livres, mais aussi par l'ordre dans lequel ils sont rangés, et ce n'est que par hasard que deux livres, n°s 68 et 97, et peut-être aussi 132, se trouvent à la même place dans les deux listes. Pour établir une base solide à l'identification des ouvrages dans les deux sources, et pour offrir

[1] Je désignerai par la suite par la lettre *a* l'inventaire et par *b* la liste de la vente.

[2] La forme Belshoms (*b*, n° 14) confirme l'explication que le regretté Isidore Loeb a donnée du nom בלשום.

[3] Cf. *Catal. Bodl.*, p. 1254, *sex Portas*, que j'ai fait suivre d'un point d'interrogation.

[4] M. Natgar, M. (ben) Taro 46, 60, Faro 109, M. Durdur.

[5] Voir mes *Vorlesungen über die Kunde hebraeischer Handschriften*, p. 40, et l'extrait du ms. de la Biblioth. de Munich dans *Hebr. Bibliogr.*, XV, 14.

aux bibliographes une liste complète des titres, j'ai classé en second lieu tous les titres en question selon l'alphabet hébreu, et j'ai indiqué leur place en *a* et en *b* par un chiffre avant pour *a*, et après le titre pour *b*. La première liste représente les titres de *b*, suivis du chiffre de la liste *a*; ce simple renvoi suffira généralement pour justifier l'identification et la concordance des deux listes. Quant aux désignations générales, comme מספר, רפואה, ou aux doublets ou aux répétitions (jusqu'à quatre exemplaires, comme אדני כסף), je ne suis pas entré dans des recherches spéciales pour constater l'identité des exemplaires dans les deux listes, ayant reconnu que même la description extérieure est insuffisante pour résoudre les difficultés d'identification; par exemple מספר *a* 21 et 102 « coopertis virmiliis », *b* 10 « virm. », 102 « nigris »! Il n'est pas impossible que le changement de couverture ait été fait avant la vente[1]. Je me suis donc contenté d'indiquer là où il en est question pour la première fois dans la liste *b* tous les exemplaires de *a* en question. J'avoue avec regret qu'il m'a fallu accompagner quelques articles de *b*, que je n'ai pas osé transcrire en hébreu, d'un signe d'interrogation; je souhaite qu'un lecteur plus habile remplisse les lacunes. Je signale à l'attention des savants les nos 32, 51, 54, 60, 62, 67, 103, 122, 124, 126, 128.

M. Steinschneider.

Berlin, mai 1900.

APPENDICE

I. *Liste de vente.*

1 *Michib* (?), מכתב (?).
2 כחות במזונות, vertus des aliments (?).
3 דעות הפילוסופים, 145.
4 שבעה עינים, 143.
5 חומשי תורה (חמשה), 51.
6 האמונות, 67.
7 שמע טבעי, 113 פירוש? (voir *infra*, 29).

[1] A propos de la description extérieure, j'observe que le mot *Moresch* (*b* n° 108) et *Molesch* (128) n'est pas un titre (voir 130, 141, 143); il semble signifier mauresque; *caranyonos* 144 (cf. 148, 149, 151) est un mot inconnu à un romaniste que j'ai consulté. Est-ce un cahier de 4 feuilles

8 דר׳ אלפס ... (?)
9 מורה, 144 מ׳ הנבוכים.
10 מספר, 21 ou 104 (voir *infra*, 104).
11 תרגום, 54 ou 73 (voir *infra*, 118).
12 באורים דבן עזרא (?), 58.
13 רבינו שלמה (? פי׳ עה״ת) 96.
14 נצר (דאבו) פירוש דבו, 14 באור, ou 32. Le mot *de*, que nous retrouverons ailleurs, est peut-être le ד (= די) chaldaïque (voir *infra*, 26 et 46). Les trois exemplaires ont été vendus à trois différentes personnes, il n'y a donc pas une répétition erronée.
15 כתאב אלעין, comme je l'ai supposé en *a*, 80, en second lieu, comme peu vraisemblable.
16 (lisez : a*m*isuot), 70 ou 132 (voir *infra*, 132).
17 ששה נביאים, six prophètes, 25 quatre prophètes (?).
18 כתאב אלודעא (?), 26.
19 פירוש (דמשנה?). Le commentaire de Maïmonide (ר׳ משה?) sur la Mischna?
20 נזיר ובן המלך, 56.
21 רסאלה (?). *Risala*, en arabe lettre ou court traité (?).
22 חיוג Hayyudj = ,דקדוק ר׳ יהודה 120.
23 אנס אלגריב, 89.
24 רתוקות כסף, 18.
25 מאמר יקוו המים, 60.
26 פירוש דבו נצר, 32 (voir *supra*, 14).
27 פרק חלק, 60.
28 ספר ההבדל, 35.
29 שמע טבעי, 113 (?) (voir *supra*, 7).
30 תהאפת *Tahafut*, titre arabe du livre הפלה ההפלה et הפלת de Gazzali et d'Averroès (?) ; voir sous *a* 90, que nous trouverons pourtant dans *b* 48.
31 פירוש חלק ? Cf. *supra*, 27.
32 הספר ... ? ...*es Sefer*, je ne sais pas déchiffrer « *aco* » ; מבוא serait une conjecture trop hardie ; cf. *infra*, 122.
33 חשבון המהלכות. C'est certainement le livre astronomique d'Abraham bar Hiyya.
34 מה שאחר הטבע, 5* ביאור.
35 גאלינוס (?), 114.
36 תכונה (?), חדשה 36.
37 אדני כסף. Il y en a quatre, 34, 53, 69, 88 (voir *infra*, 44, 61, 111).
38 פירוש משלי, 85.
39 מבוא מטגני. Introduction (de Honein) au livre *Tegne* (*Techné*, *Ars parva* de Galien, voir *Die hebr. Uebersetz.*, p. 712).
40 צחות ומאזנים, 72.
41 הלכות הנדרים, qui confirme notre conjecture 128; là aussi le *de* est ajouté.
42 פירוש דאבו נצר (voir *supra*, 14).

43 תרגום דנביאים, 91.
44 אדני כסף (voir *supra*, 37).
45 חריזי (אל), 77.
46 מראות השתן, 6 (cf. 39 et 41 ; et *infra*, 87) ; ici le *d* dans Darsoten n'a pas de raison d'être ; cf. 103 et 124.
47 סמים נפרדים « Simples » (mot technique) ; il y a plusieurs ouvrages sur les *simplicia*, le second livre du Canon d'Avicenne est nommé également ainsi ; je croirais volontiers qu'il s'agit de celui-ci (voir aussi *infra*, 101).
48 Aapita (lisez *aapila*) est plutôt הפלה que הפלאה ; voir *supra*, 30, et *a* 90*.
49 מקאטל, 129.
50 רקמה. Grammaire de Jona ibn Djana'h, traduction hébraïque, 7 דקדוק, qui était incertain.
51 *Eleaïzar* est un nom d'auteur.
52 *Avengeia* est probablement אבן סינא, et le livre, le קאנון, cf. *a* 137 (coopertis *albis*, et *infra* 117).
53 שמע טבעי (voir *supra*, 7 et 29).
54 *Elmeiussi* pourrait être *al-Madjusi*, c'est-à-dire Ali b. Abbas (*vulgo* Haly Abas), auteur d'un ouvrage de médecine qui ne semble pas avoir été traduit en hébreu. J'aurais lu אלמגיסטי (*a* 100), si ce livre ne se trouvait pas *infra*, 95.
55 חלאי העינים, 10 *.
56 מורה המורה. Le commentaire de Schemtob Palquera (ou Falaquera) sur le « Guide » de Maïmonide.
57 ספר רפואה. Il y a quatre livres « de médecine » en *a*, 46, 47, 136, 138 ; dans *b* seulement trois, savoir 57, 63, 89, le quatrième doit être un livre désigné par un titre spécial que l'auteur de l'inventaire peut-être ignorait.
58 אצטרלב, 38 עשית.
59 מאזני צדק, 106.
60 ס' המוסר (voir *infra*, 79).
61 אדני כסף (voir *supra*, 47).
62 כתאב אלב... (?) Je n'ose pas déterminer le mot arabe *Albarefe*.
63 ספר רפואה (voir 57).
64 משפטי המזלות, titre d'un ouvrage astrologique d'Abraham ibn Ezra (voir mon Catalogue des mss. de Berlin, II, p. 138).
65 פירוש דיהונתן (?), 79 (?).
66 ספר (אל) זהראוי, 126 (cf. *infra*, 75).
67 *Amicondia*, est-ce un titre hébreu ?
68 בעלי חיים, 68.
69 מגלת המגלה (?). L'ouvrage d'Abraham bar Hiyya (?).
70 מוסרי הפילוסופים. Confirmation éclatante de notre conjecture, 105.
71 מדרש חזית, 94.
72 קורות אלאסכנדר (Aliscander), ce qui prouverait l'origine *arabe*, en contradiction avec *a* 24.

73 חי בן יקטן, 16 ou 131.
74 מגלת סתרים, 104.
75 זהראוי (voir *supra*, 66).
76 Peut-être בחראן, mot arabe signifiant *crise*, qui se trouve comme titre d'un ouvrage de Galien même dans la traduction hébraïque (*Die hebr. Uebersetz.*, p. 252).
77 *Musica*, 127 חכמת הניגון.
78 מסעדים, 36.
79 המוסר, 20 (cf. *supra*, 60 ?)
80 ספר משפטים, 122.
81 (כסף) רתוקות, 68 (cf. 24).
82 ס׳ מופת. Livre de démonstration, un des livres de l'*Organon* d'Aristote, peut-être avec le commentaire d'Averroès.
83 לקוטות ההגדות, 49 ou 50 *Collectanea* de *Haggadot* (voir *infra*, 91).
84 פרשיות, 116.
85 מאמרים הנכבדים, traités ou dissertations « importantes », si nous lisons *necbodim* (= nekbadim); cela ne sert pas à définir la matière de l'ouvrage, 8.
86 חידושים דחולין (lisez *de ullin*), 64, selon la description extérieure, non 133.
87 מראות שתן (voir *supra*, 46).
88 *Laarbi*, peut-être quatre (prophètes), 25? (cf. *supra*, 17).
89 ספר רפואה (voir *supra*, 57).
90 קדחות (?), les fièvres (?). Peut-être l'ouvrage célèbre d'Isaac Israeli. Cela confirmerait notre conjecture *a* 76.
91 לקוטות, 49 ou 50 (voir *supra*, 83).
92 פירוש ראש השנה (?), commentaire sur le traité talmudique Rosch ha-Schana.
93 קצר, קצור, abrégé (de quel livre?), cf. *infra*, 142 ?
94 מלמד, 78.
95 אלמגיסטי, 95 (cf. *supra*, 54).
96 צידת הדרכים, confirmant notre conjecture *a* 11.
97 פריץ אלקלוב, 97.
98 הגיון הנפש, 79.
99 אגרת הויכוח, probablement le petit traité de Schemtob Palquera (imprimé), mais le prix fait soupçonner qu'il y avait dans le même volume d'autres traités, peut-être ceux qui en forment la continuation ?
100 מנצורי, 88.
101 סמים, 98 (cf. *supra*, 47).
102 שיער, שיער צרק 2.
103 *Mauat daenim?* S'il n'y avait ici « cooportis albis », j'aurais identifié ce titre avec אהבה בתענוגים: peut-être est-ce מראות השתן, qu'on a lu מואות (cf. *infra*, 124).
104 מספר (voir *supra*, 19).
105 בעלי חיים (אגרת), 63.

106 פירוש שיר השירים, 124.
107 יאיר נתיב, 118.
108 Indéchiffrable; *Moresch* n'est pas un titre, voir notre note à la fin de l'avant-props.
109 חכמת החשבון, 87.
110 *Costlibe* (?), כוזרי 109 (?)
111 אדני כסף (voir *supra*, 37).
112 גביע כסף, 30.
113 פירוש אזהרות, lisez *azarot*, 74.
114 יוסיפין (Pseudo-Josephus).
115 סדר מועד, 101.
116 *Quespi* כספי, nom d'auteur (Joseph, peut-être un doublet d'un des livres déjà nommés).
117 *Vienne* me paraît une corruption d'*Avicenna;* ce serait donc le IIIe livre du קאנון, *a* 137 décrit le livre *coopertis albis;* cf. *supra*, 52.
118 תרגום (voir *supra*, 11).
119 אמפוריסמי דאיפוקראס, 33. Voilà un des plus précieux articles de la liste, donnant le titre en usage au moyen âge (*Amphorismi*) d'Hippocrate, et qui se trouve dans une ancienne traduction hébraïque (*Die hebr. Uebersetz.*, p. 661) ; la mauvaise leçon de *a* nous a égarés, quoique nous ayons reconnu l'auteur.
120 טראקטט ou טראטט. *Tractat* ou *Tratat*, c'est-à-dire traduction hébraïque du livre *Parva logicalia* de Petrus Hispanus, nommé aussi הגיון קצר, *infra*, 142 (*Die hebr. Uebersetz.*, p. 471, 473). C'est une des plus instructives rectifications de *a* 22, où nous avons proposé הטעאה.
121 שונא הנשים, 134.
122 *Acoencsefe* (?) (comp. *supra*, 32), 112 (?).
123 *Silici del more* ספר שלישי של מורה, IIIe partie du Guide de Maimonide (?); le prix convient à cette conjecture.
124 *Mauot aenen* (?) מראות (?) (ה)שתן, cf. *supra*, 103, voir 46.
125 השמים והעולם, 48.
126 *Tameyha*. Est-ce un titre hébreu?
127 דאליעזר (פרקי?) פירוש, 52?.
128 *Risson* de Molesch (= Moresch, mauresque)? Est-ce un titre? ראשון, Ire partie?
129 באור ס' ההוקש, 57 *.
130 Le titre manque. Le mot Moresch signifie mauresque, comme je l'ai remarqué *supra*, 128.
131 מראות אלהים, 15.
132 ספר המצוות (voir *supra*, 16).
133 כלילה ודמנה, 62.
134 דינין, 135.
135 ספר הנפש, 13 (« *Moresch* » n'appartient pas au titre).
136 מראות השתן (voir *supra*, 46).
137 סליחות, 83.

138 ארגוזא דאוריצינא, 130.
139 אלמנך, 43.
140 *Petras asminayos* (livre des pierres... ?).
141 Le titre manque.
142 הגיון קצר (*Parva logicalia*), voir *supra*, 120.
143 } Les titres manquent.
144 }
145 רוח חן, 115.
146 (Lisez : Qui*tep*) כתאב אלבאגה, 27.
147 היקש, 57 *.
148 ss. indéchiffrables. — 150 « Sarraceniros », en écriture arabe?
155 תפלות. Prières.

II. *Liste générale des titres.*

9 אבן רשד.
63 ב"ח (אגרת), 105 ?
אגרת הויכוח, 99.
34, 53, 69, 86, אדני כסף, 37, 44, 61, 111.
107 אהבה בתענוגים, 103 ?
11 אחמד בן אברהים, 96.
140 אישות.
126 אלזהראוי, 66, 75.
71 אלחריזי, 45.
24 אלכסנדרוס, 72 קורות.
אלמגוסי ?, 54.
110 אלמגיסטי, 95.
43 אלמנך, 139.
אלמנצורי, voir מנצורי.
67 אמונות, 6.
33 אמפוריסמי לאבוקרט, 119.
89 אנס אלגריב, 23.
38 אצטרלב (עשית), 58.
44 אצלאח אלאדויה אלמסהלה.
ארבעה נביאים, voir נביאים.
28 ארגוזה לאבן רשד.
130 ארגוזה לאבן סינא, 138.

31 * באורים ובזמנים.
5 ? ... באור.
14 באור אבו נצר, voir פירוש.
58 באור בן עזרא, 12 באורים.
57 באור (ספר) ההיקש, 129.
51 באור מדה שאחר הטבע, 34.
66 באור סודות אבן עזרא.
12 באור התורה.
37 בלינוס.

52 בן סינא, voir קאנון.
68 בעלי חיים, 68.

114 גאלינוס, 35.
30 גביע כסף, 112.

135 דינין, 134.
145 דעות הפילוסופים, 3.
7 דקדוק, voir רקמה.
120 דקדוק ר' יהודה, 22 חיוג.

35 הבדל בין התורה, 28.
79 הגיון הנפש, 98.
? הגיון קצר, 142.
(22 הטעאה) טראקטט, 120.
40 היקש, 147.
128 הלכות נדרים, 41.
* 90 הפלאה ou הפלה, 48.

34 חגורת כסף.
133 חדושים.
64 חולין, 8 חדושים דחולין.
16, 131 חי בן יקטן, 73.
87 חכמת החשבון, 109.
127 חכמת הנגון, 77.
10 * חולי העינים (חלאי), 55.
51 חומשי תורה (חמשת), 5.
חשבון המהלכות, 33.

(22 הטעאה) טראקטט 120.

118 יאיר נתיב, 107.
119 יהושע.
יוסיפין 114.
93 יחזקאל תרי עשר.

60 יקוו המים, 25 מאמר.
23 ירמידה.

109 כוזרי, 110 ?
112 כונות דניאל, 22 ?
כחות המזונים, 2.
62 כלילה ודמנה 133.
27 כתאב אלבאגדה, 146.
41 כתאב אלבול, voir מראות השתן.
80, 87 ? כתאב אלהיאה ?, 15 אלעין.
26 כתאב אלודאע, 18 ?
Albarefe כתאב ? 62.

49, 50 לקוטות, 83 (ההגדות), 91.

103 מאזני העיונים.
106 מאזני צדק, 59.
מאמר, voir יקוו המים.
8 מאמרים, 85 הנכבדים.
71, 92 מגלה.
מגלת המגלה ? 69.
104 מגלת סתרים, 74.
100 מדות(ה).
94 מדרש חזית, 71.
5 * מה שאחר הטבע (באור), 34.
23 מוסר(ה), 60 ? 79.
105 מוסרי הפילוסופים, 70.
101 סדר מועד, 115.
מופת, 82.
מורה המורה, 157.
144 מורה הנבוכים, 9, 123 part. III.
99 מכלל.
מכתב ? 1.
78 מלמד התלמידים, 94.
101 מנורה.
88 מנצורי (אל), 106.
36 מסעדים, 78.
21, 102 מספר, 10, 104.
89 מעלות(ה).
4 מעשר שני.
70, 132 מצות, 16, 132.
129 מקאתל, 49.
15 מראות אלהים, 131.
6, 39 מארות השתן, 46, 87, 124, et voir כתאב אלבול.
45 משיחה והתשבורת.
64 משפטי המזלות.
122 משפטים, 80.

25 ארבעה נביאים 88 ? 17 ששה.
56 יר ובן המלך ; ־, 20.
13 הנפש, 135.
82 נשים (סדר ?).
42 נתוח.

סדר מועד, voir מועד.
83 סליחות, 137.
98 סמים, 101.
סמים נפרדים, 47.

123 עולם קטן.
עשית האצטרלב, voir אצטרלב.

125 פירוש איוב.
32 פירוש אבו נצר, 14, 26, 42 ?
108 פירוש אבן רשד.
74 פירות אבהכות, 113.
29 פירוש יהונתן, 65 ?
85 פירוש משלי, 38.
84 פירוש קהלת.
פירוש ראש השנה, 92.
127 פירוש שיר השירים, 106.
113 פירוש לשמע טבעי, 7? ou 29 ? ou 53 ?
97 פראיץ אלקלוב, 97.
65 פרק חלק, 27 ou 31 ?
52 פרקי ר׳ אליעזר, 127.
146 פרקים(ה).
116 פרשיות, 84.
117 פתיחת המשנה.

75 צורת הארץ.
72 צחות ומאזנים, 40.
צידת הדרכים, voir אחמד.

137 קאנון, 52 ? 117 ?
19 קבוצת כסף, 122?
(90 ?) קדחות, 90.
קצר, 93.

76 ראשון, 128.
115 רוח חן, 145.
רסאלה, 21.
46, 47, 136, 138 רפואה, 57, 69, 89.
רקמה, 50.
65 רתוקות כסף, 24, 81.

142 שבעה עינים.
134 שונא הנשים, 121.

48 השמים והיעולם, 125.
שמע טבעי, voir פירוש.
3 שערי צדק, 102.
39 שתן, voir מראות.
תהאפת, 30, voir הפלה.
2 תכונה חדשה, 36.
תפלות 155.
95 תפסיר של תורה.
54, 73 תרגום, 11, 118.
91 תרגום הנביאים. 43.

Die dominica undecima mensis octobris anno a nativitate Domini millesimo CCC°LXX° septimo.

Noverint universi quod die dominica undecima mensis octobris anno a nativitate Domini millesimo trecentissimo septuagesimo septimo, Struchus Durandi, judeus Majoricarum, curator per curiam venerabilis bajuli Majoricarum datus et assignatus bonis et hereditati magistri Lehonis Mastoni, aliter Jazuda Mastoni cognominati, fisici, judei Majoricarum quondam, pro solvendis et satisfaciendis creditoribus dicte hereditatis, presente me Nicholao Prohom notario subscripto, ac presentibus pro testibus ad hec vocatis et specialiter rogatis magistro Aron Abdalhac, magistro Aron Cohen, fisicis, Moxino Abdalhac, Belshoms Efraym, Salomono Xulelli, Maymono Xulelli, Cresques Abram et Abram ses Portes, judeis, et pluribus aliis, ac mediantibus Abrafim Luquial, Alanyano Alatzar, Moxino Luquial, Mordofay Abib et Samuele Doscha, judeis curritoribus publicis rerum de collo, tenuit encantum publicum de libris per eum inventis in dicta hereditate et contentis in inventario per ipsum Struchum inde facto auctoritate mei dicti et subscripti notarii, scilicet intus scolam sive sinagogam majorem judeorum Majoricarum, ex quibus libris vendidit libros sequentes personis infrascriptis tanquam plus dantibus et offerentibus in encantu publico, pretiis subscriptis.

I Et primo vendidit unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Mich*IB, Samueli Levi judeo, pro tribus libris undecim solidis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *coos amadonos*, Samueli Natgar, pro viginti uno solidis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Beaot abpilosophim*, dicto Samueli Natgar, pro quadraginta quinque solidis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Siuha enahim*, magistro Aron Abdalhac, pro quadraginta uno solidis

V Item quinque libros pergameneos cum postibus virmiliis, cum clavibus et tancadors, vocatos *omsetora*, Maymono Xulelli, pro decem et septem libris et sex solidis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Sefer aemunot*, Moxino Abdahlac, pro decem octo solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Sematiuel*, Samueli Faquim, pro viginti solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Rassim de Roelfes*, Maymono Xulelli, pro quinquaginta quinque solidis

Item unum librum pergamenum, cum postibus virmiliis et cum clavibus et tancadors de lautono, vocatum *More*, eidem, pro centum solidis

X Item unum librum papireum cum postibus virmiliis vocatum *Mispar*, Abrahe ses Portes, pro viginti solidis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Tergum*, Moxino Abdalhac, pro decem septem solidis et sex denariis

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *Beurim de ben aatzara*, Maymono Xulelli filio Abrafim Xulelli, pro decem septem solidis et sex denariis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Rabbeno Salomon*, magistro Aron Abdalhac, pro triginta solidis et sex denariis

Itum unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *Perus de bunasser*, Belshoms Efraym, pro quindecim solidis

XV Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *Quitep elaym*, magistro Aron Cohen, pro viginti octo solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Sefer abmisuot*, Abram ses Portes pro duodecim solidis

Item tres libros pergameneos cum coopertis virmiliis vocatos *Sisa neueym*, Moxino Abdalhac, pro quatuor libris decem solidis et duobus denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Quitep elagui*, magistro Aron Abdalhac pro triginta uno solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Perus de Mosee*, eidem, pro triginta uno solidis et sex denariis

XX Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *Nazir ben aonelhet*, Jahuda Cresques, pro undecim solidis et octo denariis

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *Rasele*, magistro Aron Abdalhac, pro undecim solidis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Ayjug*, Abram ses Portes, pro undecim solidis et sex denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Onis algarip*, magistro Aron Abdalhac, pro viginti solidis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Aasuque quesef*, Magalufo Natgar, pro quinquaginta solidis

XXV Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *Maamar hic cabu ammaym*, Maymono Xulelli, pro novem solidis

Item unum librum papireum cum postibus virmiliis vocatum *Perus de ben atzer*, Moxino Abdalhac, pro quadraginta octo solidis et duobus denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Perech eelech*, Samueli Natgar, pro septem solidis et octo denariis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *sefer aabdel*, Maymono Xulelli, pro decem solidis et sex denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Sematiuy*, Magalufo Natgar, pro sex decim solidis.

XXX Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Teefut*, Maymono Darey, pro quindecim solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Perus coelech*, Maymono Xulelli, pro sexdecim solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum aço es *Sefer*, Jahuda Cresques, pro quinque solidis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Eesbon ammalahot*, Belshoms Efraym, pro duodecim solidis et sex denariis

Item unum librum papireum viridum vocatum *Mosse aarattena*, magistro Aron Abdalhac, pro viginti solidis.

XXXV Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Celesnus*, magistro Aron Cohen, pro quinque solidis

Item unum librum pergameneum cum coopertis albis vocatum *tahona*, Maymono Xulelli, pro quatuor solidis et sex denariis.

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *aesnequesef*, Maymono Xulelli, pro tresdecim solidis et duobus denariis.

Item unum librum papireum et pergameneum cum coopertis virmiliis vocatum *Perus Mixle*, eidem, pro triginta solidis.

Item unum librum papireum parvum cum coopertis viridis vocatum *Mano metegue*, eidem, pro tribus solidis.

XL Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Saot emosnaym*, eidem, pro undecim solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *alaot denedarim*, Abram ses Portes, pro duodecim solidis et octo denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Perus danotzara*, Maymono Xulelli, pro sex solidis et sex denariis.

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Tergum deueneym*, eidem, pro quatuordecim solidis.

Item unum librum papireum cum copertis viridis vocatum *annequeesef*, Magaluf Natgar, pro viginti solidis.

XLV Item unum librum papireum vocatum *Aritzi*, Menahem Sisi, pro sexdecim solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum MITDAT DARSETEN, Magalufo ben Taro, pro quatuor.....

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *Semmim nifradiu*, magistro Aron Abdalhac, pro decemseptem solidis

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *Sefer aapila*, Magalufo Natgar, pro quindecim solidis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Mocater*, magistro Aron Abdalhac, pro triginta solidis et sex denariis

L Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Ritma*, Magalufo Natgar, pro decem septem solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Aleatzar*, magistro Aron Abdalhac, pro octo solidis.

Item unum librum papireum et pergameneum cum coopertis virmiliis vocatum *Auengena*, Maymono Xulelli, pro sex solidis

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *Sematiuhy*, Magalufo Natgar, pro viginti solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Elmeiussi*, magistro Aron Cohen, pro quinque solidis et duobus denariis

LV Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *albayia enahim*, eidem, pro decem solidis

Item unum librum pergameneum cum postibus vocatum *More ammore*, magistro Aron Abdalhac, pro triginta duobus solidis et duobus denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Seferafua*, magistro Leoni, pro sex solidis et sex denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *esturlau*, magistro Aron Abdalhac, pro tresdecim solidis

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *Mosnesedech*, Menahem Sisi, pro duodecim solidis et sex denariis.

LX Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *Sefer ammachar*, Magaluf Faro, pro sex solidis et sex denariis

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *annequecef*, Magaluf Natgar, pro sex solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Qitep albarefe*, Alafta Cohen, pro sex solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *sefer refua*, Maymono Xulelli, pro novem solidis

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *Mispete asmaalot*, Jahuda Cresques, pro undecim solidis et sex denariis

LXV Item unum librum papireum et pergameneum cum coopertis albis vocatum *Perus dion*, Maymono Xulelli, pro quinque solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Sefer zarauhy*, Maymono Xulelli, judeo, pro octo solidis et quatuor denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *amicondia*, Magalufo Natgar, pro duodecim solidis et sex denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *balaayhim*, Magalufo Natgar, pro quindecim solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Maquilla Maquilla*, Maymono Xulelli, pro septem solidis et sex denariis

LXX Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Musar apilosofim*, Moxino Abdalhac pro septem solidis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Medras adzita*, Maymono Xulelli pro viginti solidis et duobus denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *coorot alestander* Moxino Abdalhac, pro decem solidis et duobus denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum AAY BI BEN JUNCTA, Sayt Mili, pro novem solidis et sex denariis

Item unum librum pergameneum cum coopertis albis vocatum *Maquillas setarim*, Abram ses Portes, pro viginti uno solidis et sex denariis.

LXXV Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *zarauhi*, Maymono Xulelli, pro septem solidis et duobus denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *baaran*, Moxino Abdalhac, pro tresdecim solidis et sex denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *musica*, magistro Aron Abdalhac, pro quinque solidis.

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *missaadim*, Sayt Mili, pro quatuor solidis.

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Sefer an Muça*, Moxino Abdalhac, pro quinque solidis et sex denariis

LXXX Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Sefer mispatim*, Maymono Xulelli, pro sex solidis.

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Retutquot*, Magalufo Natgar, pro tribus solidis et sex denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Sefer mofet*, Sayt Mili, pro sex solidis.

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Lacotot hihagodot*, Sayt Mili, pro decem solidis et duobus denariis

Item unum librum pergameneum cum postibus virmiliis vocatum *Parasiot*, Maymono Xulelli, pro decem solidis

LXXXV Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *ma amarim e neebaudi*, magistro Aron Abdalhac, pro duodecim solidis

Item unum librum papireum cum postibus vocatum *Eerdussim deutlin*, Sayt Mili, pro decem solidis

Item unum librum pergameneum cum coopertis de pergameneo vocatum *Mereot sete*, Moxino Natgar, pro quinque solidis et duobus denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatis *laarbi*, Cresques Abram, pro quinque solidis

Item unum librum papireum et pergameneum cum coopertis albis vocatum *Sefer refua* Maymono Xulelli, pro octo solidis et sex denariis.

XC Item unum librum papireum cum postibus viridis vocatum *Quetdahot*, eidem, pro viginti solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *laquotot*, Cresques Abram, pro sexdecim solidis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Perus Roossena*, magistro Aron Abdalhac, pro undecim solidis

Item unum librum pergameneum cum postibus virmiliis vocatum *cotzar*, Maymono Xulelli, pro triginta duobus solidis et sex denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Malmahat*, Menahem Sisi, pro quinquaginta duobus solidis

XCV Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Elmagisci*, Rabi Biona del Mestre, pro viginti novem solidis et duobus denariis.

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Sedet aldarahim*, Sayt Mili, pro quindecim solidis et duobus denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *farayt altulu*, Abram ses Portes pro tresdecim solidis et duobus denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Elion annefes*, Maymono Xulelli, pro undecim solidis et quatuor denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *hicgueret* AC VITTUA, Sayt Mili, pro viginti uno solidis

C Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Mens*ORI, magistro Aron Sullam, pro viginti solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Semmim*, Maymono Xulelli, pro quatuordecim solidis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Xar*, Moxino Abdalhac, pro triginta solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Mauat daenem*, Aron Abdalhac, pro decem solidis.

Item unum librum papireum cum coopertis nigris *Mispar*, Maymono Xulelli, pro sex solidis

CV Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *balaaym*, eidem, pro sex solidis et sex denariis

Item unum librum papireum cum coopertis pergameneis vocatum *Perus de Xirsirim*, Samueli Jucef, pro octo solidis et duobus denariis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Jayhir natiu*, Maymono Xulelli, pro octo solidis et sex denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Moresch*, Cresques Abram, pro octo solidis et sex denariis

Item unum librum papireum coopertis albis vocatum *aomat aesbon*, Magaluf Faro, pro quindecim solidis et sex denariis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum

CX *Costlibe*, magistro Aron Abdalhac, pro quindecim solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *atohone quesef*, Cresques Abram, pro octo solidis

Item unum librum papireum cum coopertis vermiliis vocatum *Gauia quesef*, Maymono Xulelli, pro novem solidis

Post hoc die lune duodecima mensis octobris anno predicto dictus Struchus Durandi, curator qui supra, continuando dictum encantum vendidit bona subscripta, pretiis subscriptis et personis subscriptis, tamquam plus dantibus, in publico encantu facto in platea ante janua calli Majoricarum, presente me notario subscripto, ac presentibus et mediantibus dictis curritoribus, ac presentibus testibus Maymono Xulelli, Moxino Natgar, magistro Aron Abdalhac, Moxino Abdalhac et aliis.

Et primo enim vendidit unum barraganum ruptum Magaluf Durdur pro tribus solidis

Item quatuor coxinos lini repletos de metxino, Allell bistaxio judeo, pro novem solidis et quatuor denariis

. . . . . .

Item unam capcietam modicam depictam cum quatuor compasses, Berengario Ugueti, pro duobus solidis et octo denariis

Item unum quadrant fustis cum sua cooperta, Moxino Natgar, pro triginta duobus solidis

Item unum sturlau de lautono, Maymono Xulelli, pro quadraginta solidis

Item unum sturlau de lautono, dicto Maymono Xulelli, pro quadraginta quinque solidis

Item quasdam oras vitreas cum sua cooperta fustis, Maymono Xulelli, pro quinquaginta solidis

Item unam tabulam argenti descriptam, eidem, pro quinque solidis et sex denariis

. . . . . .

. . . . . .

Die dominica decima tertia mensis octobris anno predicto,

dictus curator, continuando dictum encantum, vendidit in loco predicto, mediantibus curritoribus predictis et in presentia dictorum testium, bona subscripta :

Et primo vendidit unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Perus zaros,* Mahir Sason, pro quindecim solidis

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *Joocefon*, Maymono Natgar, pro quatuor libris undecim solidis et quatuor denariis

CXV Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Sedermoet*, Jucefo Alatzar, pro triginta uno solidis et duobus denariis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Quespi*, Abram ses Portes, pro quinque solidis et sex denariis

Item unum libum papireum cum coopertis viridis vocatum *tertium librum Vicenne*, magistro Aron Abdalhac, pro quinque libris

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Tergum*, Maymono Xulelli, pro quindecim solidis et duobus denariis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Amforismes dipocras*, Biona del Mestre, pro sexdecim solidis et duobus denariis

CXX Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *tractats*, eidem, pro octo solidis et quatuor denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Sone aannessim* Jucefo Alatzar, pro octo solidis et quatuor denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *acoenesefe*, Cresques Abram, pro sex solidis et duobus denariis

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *Silici del more*, Jucefo Alatzar, pro quatuor solidis

Item unum librum papireum cum postibus vocatum *Mauot aenen*, Sayt Mili, pro quinque solidis

CXXV Item unum librum papireum cum coopertis pergameneis vocatum *Samay vaqlan*, Mayr Sason, pro octo solidis et quatuor denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum TAMEYHA... Cresques Abram, pro quatuor solidis et quatuor denariis

Item unum librum papireum cum coopertis pergameneis vocatum *Perus dalietzer*, Moxino Abdalhac, pro septem solidis

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *Risson de* MOLESCH, Jucefo Alatzar, pro tribus solidis et sex denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum

beursefe aeques, magistro Aron Cohen Sullam, pro undecim solidis et sex denariis

CXXX Item unum librum papireum cum coopertis albis *Mor*ESCH, Faraig ben Allon, pro duobus solidis et duobus denariis

Item unum librum papireum et pergameneum cum coopertis albis vocatum *Maraot elaym*, magistro Aron Abdalhac, pro acto solidis

Item unum librum papireum et pergameneum cum coopertis albis vocatum *Sefer amisuot*, Biona del Mestre, pro sexdecim solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Quelisla vedipna*, Jucefo Alatzar, pro tresdecim solidis et duobus denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis pergameneis vocatum *Dinin*, Maymono Xulelli, pro duobus solidis et duobus denariis

CXXXV Item unum librum papireum cum coopertis albis pergameneis vocatum *moresch sequeresnef*, eidem, pro quinque solidis et duobus denariis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Merahot assetim*, Moxino Abrafim, pro duobus solidis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Seliaot*, Natan Doscha, pro undecim solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis *Ariuza de Vicenna*, magistro Aron Sullam, pro quindecim solidis et duobus denariis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum AEMENAACH, Mexino Abdalhac, pro octo solidis et duobus denariis

CXL Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum PETRAS ASMINAYOS, Jucefo Alatzar, pro septem solidis

Item unum librum papireum cum coopertis de postibus moresch, Maymono Xulelli pro duodecim solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Hic jayon cassar*, magistro Aron Abdalhac, pro quatuor solidis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis Morischum, Maymono Xulelli pro decem octo solidis

Item unum librum pergameneum cum coopertis albis vocatum *caranyonos*, eidem, pro duobus solidis et duobus denariis

CXLV Item unum librum pergameneum cum postibus vocatum *Ruaen*, cum aliis libris, eidem, pro viginti uno solidis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Quite albeerge*, magistro Aron Cohen, pro tribus solidis et sex denariis

Item unum librum papireum cum coopertis viridis *Eegues* vocatum, magistro Aron Sullam, pro quatuor solidis

Item caranyonos de papiro magistri Leonis, magistro Aron Cohen, pro sex decim solidis et sex denariis

Item unum librum papireum caranyonos vocatum *Etdussim dauotzara*, Mahir Sason, pro duobus solidis et sex denariis

CL Item triginta quatuor libros sarracenicos Bonjuha Bofiyl pro septem libris et sex solidis

Item unum librum papireum caranyonos Maymono Xulelli pro sex denariis

Item.....

Item..... (illisible)

Item unam savanam sive boacen, Maymono Xulelli, pro quinquaginta solidis

CLV Item unum librum papireum vocatum *tafillot* cum coopertis croceis, eidem, pro duobus solidis

Item caranyonos pergameneos biblie, eidem, pro tribus solidis.

DEUX POLÉMISTES JUIFS ITALIENS

La polémique chrétienne contre les Juifs prit dans les premiers siècles, en Italie, les mêmes proportions que dans tout autre pays. Les mêmes objections et les mêmes preuves tirées des pères de l'Église les plus anciens sont répétées à satiété par les chrétiens dans toutes les controverses[1]. C'est la même ardeur de conversion qui veut recruter les âmes et qui fait naître les discussions à ce sujet, qui arrête une polémique exempte de préjugés et qui simule ou arrache par la violence les victoires. Les Juifs évitaient les controverses autant qu'il était en leur pouvoir. Elles ne pouvaient jamais, qu'elle qu'en fût l'issue, leur être d'aucune utilité. Du côté des Israélites nous n'avons aucune mention des controverses des premiers siècles de l'ère chrétienne[2], et bien moins encore en avons-nous une seule qui soit mise par écrit. Il n'y a encore que très peu de documents pour l'histoire de la littérature de la polémique juive en Italie jusqu'en l'an 1000. Toute polémique n'était pour les Juifs qu'une apologétique acceptée de force ; les armes restaient toujours les mêmes ; la prudence en interdisait le perfectionnement ou un emploi plus

[1] Cf. l'exemple instructif, à ce point de vue, de l'*Altercatio Simonis et Theophili*, éd. Harnack (*Texte und Untersuchungen*, I, 3e éd., 1883), qui a tant de traits communs avec les écrits anti-juifs antérieurs de Justin, Tertullien, Cyprien. M. Harnack considère cet écrit comme une simple rédaction de la plus ancienne *Altercatio Jasonis et Papisci*. MM. Vogelstein et Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, I, 163, note 6, soutiennent le contraire. Qu'il me soit permis de faire ici une simple remarque. A propos du passage de la p. 41 : « Similiter aquam luto mixtam voluntas, sororem tuam tibi in conjugio copulas, sanguinem cum sanguine jungis », M. Harnack remarque, p. 48 : « A quoi vise l'auteur par les mots « aquam luto mixtam voluntas » ? Je ne le puis dire et je ne puis bâtir aucune hypothèse pour expliquer le sens de ces mots. » Je crois que ces mots ont trait à la loi (Nombres, VI, 17) qui châtie la femme infidèle. Le sens du passage est le suivant : « D'un côté, vous avez été extraordinaires dans la punition de l'adultère, et, de l'autre, vous demeurez dans l'inceste. »

[2] La chronique d'Ahimaaç nous fait connaître une controverse qui eut lieu à la fin du Xe siècle, dans le sud de l'Italie, à Oria, entre R. Hananel et l'archevêque d'Oria ; cf. Kaufmann, *Die Chronik*, etc.

libre. Ce n'est qu'avec l'humanisme qu'il entre dans les entretiens religieux une plus grande liberté. Le désir de la science, l'avidité d'instruction et la tolérance de quelques princes spirituels et temporels, l'arrivée des fugitifs espagnols instruits et aguerris contribuèrent à élever beaucoup le niveau de la polémique. La logique obtient dans les discussions la part qui lui revient; parfois brille une pensée philosophique; ce qui se montre avant tout, c'est une connaissance plus profonde de la littérature de l'adversaire; et l'on voit peu à peu apparaître une plus grande hardiesse de jugement et d'expression. De cette époque plus tardive nous voulons, d'après des sources manuscrites, faire connaître deux polémistes juifs dont les œuvres sont jusqu'ici restées inconnues, et qui ne sont pourtant point dénuées d'intérêt littéraire et historique.

I.

L'auteur de la première controverse est Elia de Genazzano, fils de Benjamin; cette controverse a eu lieu, à Orvieto, entre lui et le moine Francisco de Aquapendente [1]. Nous ne savons que peu de chose de l'auteur. C'était un partisan enthousiaste de Moïse de Rieti, qu'il loue comme le « chef de Jeschouroun » et le « prince des foules » [2]. Nous savons encore de lui qu'il est identique à Élia Hayyim de Genazzano [3], l'auteur de l'écrit cabalistique אגרת חמודות, où il promet de donner notre dispute comme complément. Au cours de ses explications, Élia parle notamment, dans son écrit cabalistique, du péché d'Adam, héréditaire, à son sens, mais seulement dans son pouvoir sur le corps, et non sur l'âme; il promet de donner, à la fin de son écrit, une controverse où il a déjà exposé cette vue. La discussion est tout à fait dirigée dans le même sens, à savoir qu'il y a bien entre les corps hu-

[1] J'ai sous les yeux le manuscrit de la bibliothèque de la Cour de Vienne, décrit par Goldenthal. Il y en a un à Munich et un, ayant appartenu au regretté Halberstam, à Ramsgate; cf. aussi Wolf, *Bibliotheca judaica antichristiana*, p. 30, n° 42. La suscription du manuscrit est ainsi conçue : ויכוח היה בינו אליהו מגיינו בן כמוהר"ר בנימן זלה"ה ובין אח פרנציסקו דאקוואא פינדינטי והארץ אורביטו היה הויכוח הזה.

[2] Cf. *Letterbode*, X, 104, et Vogelstein-Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, II, 70.

[3] Ms. de Munich, n° 112, f. 17, et Steinschneider, *Jewish Literature*, 377. J'ai sous les yeux une copie de cet écrit tirée de la bibliothèque de l'Institut théologique israélite de Vienne (auparavant dans la bibliothèque d'A. Jellinek).

mains un lien, mais non entre les âmes et que, pour cette raison, ce sont les corps seuls qui supportent le péché d'Adam [1].

Si l'auteur des deux écrits est le même, nous apprenons avant tout par le אגרת חמודות que la controverse eut lieu vingt ans avant sa rédaction et que Francisco de Aquapendente était un frère mineur instruit [2]. On peut également déterminer ainsi l'époque où fut composée notre controverse. Moïse de Rieti, qui est mort à Rome après 1460, appartient déjà, dans le *Iggéret Hamoudot* aux « défunts » ע"ה ז"ל. D'autre part, il combat l'œuvre de *Atéret Zekénim* dans son écrit cabalistique, et en nomme, en deux passages, l'auteur, Isaac Abrabanel, son contemporain [3]. Bien que nous ne connaissions pas d'une façon précise l'année de la composition du manuscrit qui a autrefois existé du *Atérét Zekênim*, il est cependant du même temps, puisqu'Abrabanel s'enfuit en 1492 d'Espagne en Italie, demeura à Naples, à Monopoli, en Apulie, à Padoue, à Venise, et déploya une activité d'écrivain féconde qui dura jusqu'en 1508, année de sa mort. Notre controverse, qui date de vingt ans plus tôt, tombe à peu près dans le dernierquart du xve siècle.

[1] Le passage du אגרת חמודות est ainsi conçu : וחטא האדם עדיין ימשול בנו, אבל לא כמאמר (הנוצרים) הפרסיים שהעונש הוא נפשיו אבל הוא גופני כנראה לחוש ומאשר יקרת בעיני בסוף זאת האגרת אביא לך וכוח אחד עשיתי עם חכם מן הצעירים זה לי עשרים שנה. Et dans notre controverse : כי מה לנפשותינו ולנפשו אם הוא (Adam) חטא אמנם הגופים להיותם נקשרים בגוף האדם כמבואר לחוש כולם נכללים בקללות שנתקלל אדם הראשון ובאותם העונשים להיותם גופניות ולא נפשיות כמו בזעת אפיך תאכל לחם ארורה האדמה וכו'. Peut-être peut-on encore ajouter, comme preuve accessoire de l'identité de l'auteur, qu'il oppose le même argument dans le אגרת חמודות aux Aristotéliciens, dans des termes presque identiques à ceux dont il se sert dans la controverse contre les chrétiens.

אגרת חמודות

ואין צריך לומר בצורת שאר האותיות אשר מקצתם גדולות ומקצתם קטנות ואותיות כפולות ועקומות ותלויות כי כל אלו הם לרמוז סודות נפלאים.

Controverse.

ואיך תוכלו אתם להבין סודות התורה מצד ההעתקה והלא יש בצורות האותיות סודות נפלאות מהם גדולות מהם קטנות מהם כפולות מהם תלויות כי כן נתנה אלינו מאת מרע"ה.

[2] C'est ce que signifie bien : חכם אחד מן הצעירים. Cf. Zunz, *Zur Geschichte*, 181, note *j*, et Zadoc Kahn, *Étude sur le livre de Joseph le Zélateur*, p. 38, note 1.

[3] Une fois כמו שעשה חכם אחד מחכמי דורנו ר' יצחק אבארבאניל בספר קראהו עטרת זקנים ; puis, de nouveau : ועתה אצא להלחם עם חכם אחד מהדור והוא הר"ר יצחק איש פורטוגאל.

Une indication du *Iggéret Hamoudot*, qui nous permet de fixer l'année de la naissance de Élia, est malheureusement bien peu probante. Aussi ne ferons-nous que la signaler sans en tirer grand parti. A la fin du traité il loue notamment Menahem Recanati comme le plus grand des derniers cabalistes dont il partage presque toujours les vues. Il y a, en vérité, dit Élia, un savant ר' מי"לי דטוסקנילה (R. Samuel (?) de Toscanella) qui a combattu Recanati en plus d'un point. Et il essaie de le réfuter. Mais sa réputation est sans valeur sauf en un point. Ce ר' מי"לי, ou ר' מל"אי, appartenait à la génération antérieure, et Elia avait sept ans à sa mort[1]. Mais nous n'obtenons ainsi qu'une comparaison avec deux inconnues ; nous avons sur ce savant encore beaucoup moins de renseignements que sur notre Élia.

Avant d'aborder la controverse même, il vaut la peine, eu égard au défaut d'autres indications sur notre auteur, de s'occuper de son traité אגרת חמודות. Nous y trouvons quelques traits caractéristiques de l'auteur, et c'est d'autant plus intéressant que ce traité est encore manuscrit. Il est adressé à un jeune ami (שמעה לי הבחור החשוב, aussi אחי) nommé Daniel (באגרת הזאת קראתיה אגרת חמודות על שמך) et est destiné à l'initier, sur son désir, aux secrets de la Cabale[2]. Il se proposait, dit-il, au commencement de cet écrit, de le faire antérieurement d'une façon orale, mais cela lui avait été impossible à cause de son éloignement. Il ne pouvait recourir qu'à l'écriture[3]. Les générations antérieures ont faussement interprété « du grec » les paroles de Dieu ; Maïmonide a aussi, dans son temps, déclaré, dans une épitre adressée aux Juifs d'Egypte et du Yémen, que, après son arrivée en Palestine, il avait été initié par un vieillard à la Cabale et qu'il regrettait tout ce qu'il avait écrit, dans le *Guide*, sur les motifs des défenses ; et, de même, Moïse de Rieti disait, dans un écrit, que la rédaction de son *Mikdasch Meat* n'était que du temps gas-

[1] הר"ר מנחם מרקאנטי אין כמוהו באחרונים שמצאתי חכם אחד בדור שלפנינו וכשמרת הייתי אני כבן שבע שנים שעשה על הר"ר מנחם כמה השגות וכשעיינתי בו בדקות לא מצאתי בדבריו יסוד ושם האיש ר' מי"לי דטוסקנילה אך במקום אחד נטיתי לדעתו כי הוא לא פירש הספק. Le nom מי"לי doit, comme le présume M. Steinschneider, manuscrits de Munich, 2e édition, n° 112, p. 69, être Samuel.

[2] Elia dit, à propos du but de cet écrit : כי אין כוונתי בזאת האגרת להביא לך כל דברי הקבלה אבל לפתוח לך פתח בענין הקשר המציאות, למען תוסיף לקח בקריאתך בחבורים האחרים.

[3] מאז גלית את אזני בכתב יד ימינך היותך משתוקק להכנס לפרדס היה את לבבי אם פה אל פה אדבר בך לבלתי העלים ממך דבר מהמעט מזער... אחרי ראותי כי אפשרי רחוק שנראה, et de nouveau : פנים אל פנים כי הרחקת נדוד ממני מאוד.

pillé[1]. Le dernier livre qui lui tomba entre les mains, lorsqu'il demeurait dans la maison du père de Daniel, l'avait engagé à étudier la Cabale. Il est également impossible de pénétrer dans l'étude de la Tora, dont chaque lettre est, jusque dans sa forme, un secret, avec l'aide d'Aristote. Aussi dirige-t-il dans son écrit une polémique contre les partisans israélites d'Aristote, contre les philosophes et aussi contre Lévi ben Gerson, qui dénie à Dieu la providence particulière, contre les théologiens qui veulent résumer la foi en articles, tandis que l'article fondamental ordonne de croire à chaque mot de la Tora, contre Albo, à cause de sa fausse conception des Sefirot, de la prophétie et de la métempsychose cabalistique, contre Abrabanel à cause de son exégèse et surtout à cause de sa critique du Midrasch qui n'est même pas déguisée. Il met encore son ami en garde contre le *Zekout Haadam*, attribué à David de Rocca, qu'il ne veut même pas réfuter[2], et, après cette introduction sous forme de polémique, il passe au sujet même de son écrit.

Il faut, déclare-t-il, admettre deux hypothèses : 1° que la raison humaine est bornée dans les recherches de ses œuvres et des causes de ses ordres; 2° qu'en Dieu le commencement de la pensée a lieu en même temps que la fin de l'acte.

Les philosophes admettent une cause première, dont la providence, d'après Aristote, s'étend jusqu'à la lune; et les cabalistes, au contraire, l'*homme supérieur* (אדם העליון), qui est identique aux sept Sefirot inférieures. Ils le mettent en relation avec la cause première ou les trois Sefirot supérieures, dont ils ne peuvent aussi comprendre que l'existence, sans leur dénier toutefois la providence spéciale. Il démontre donc la série des dix Sefirot d'après l'auteur du *Maaréchet ;* il considère, par contre, d'après le *Haora* de Gikatillia, l'Ensof comme identique à la Sefira su-

[1] En ce qui concerne Moïse de Rieti, cf. *Orient*, 1841, p. 235, et Vogelstein-Rieger, II, p. 72. Le passage cité des écrits falsifiés de Rieti est ainsi conçu : בימי נעורי בניתי לי בתים קורי עכביש על תהו הגדלתי חובות בטולי עד בלי די ולפרעם ודאי איני כדאי עד שקמתי רקמתי יריעות למקדש הקטן וחקתי אחכ חוקיים אלהיים סגולות מחשבותי ואומרה לנפשי אם יבא בעל חובי אל המחנה ודחהו והיה הנשאר לפלטה וכו׳.

[2] Le passage caractéristique est ainsi conçu : ולא רציתי לעשות עליו השגות מפני שאסור להגות בו לפי שכל דעותיו מיוסדות על הקדמות ואמר על פשטי הכתוב ממעשה בראשית והדברים הללו אסור לשמעם כ״ש להאמין בהם ראה עד היכן הגיע עזותו ושאתו של זה והנני נשבע לך כי אלו הייתי מגדולי הדור בקנאתי לד׳ ולתורתו הייתי מטיל חרם לכל מי שיקראנו או יחזיקנו בביתו והייתי גוזר לשרפו כספרי מינים, כל זה כתבתי לך למען תזהר מהם ומהדומים להם כמו שאתה נזהר מן האפעים הממיתים אם תרצה להכנס בזאת החכמה.

prême כתר, attendu qu'il donne une confirmation de cette identité dans les plus anciens livres cabalistiques : aussi bien il faudrait admettre une double cause primitive, ce qui serait absurde.

Les œuvres pieuses des Israélites, dit-il ensuite, suscitent les plus hautes forces — les sept Sefirot ou l'homme supérieur — qui ont reçu le bien de la cause primitive et l'élément supérieur de l'homme inférieur. C'est avec la Sefira חסד que Dieu a créé le monde ; elle a donné naissance à פחד et aux deux Sefirot semblables : תפארת et מלכות. La Sefira מלכות fut ensuite, comme l'Agada le raconte de la lune, abaissée à cause de son orgueil. C'est sous sa protection que sont les Israélites — les étoiles ; c'est d'elle qu'émane donc le bien sur Israël. Moïse seul a vu Dieu, les autres prophètes n'ont vu que la Sefira מלכות ; l'histoire que raconte l'Agada du bannissement de la Schechina se rapporte aussi à cette Sefira.

Les Sefirot portent des noms divers, parce que leur objet ne peut être exprimé par un seul terme adéquat. Les différents attributs cabalistiques — ע"ב גשרים, נ' שערי בינה, ל"ב נתיבות החכמה ר"ג מעלות — sont déjà indiqués dans la Tora. Les attributs de Dieu, tout comme son être, sont insaisissables : ils ne signifient que les états intimes de son être, la source de l'émanation.

Le but de la création du monde n'est pas encore atteint. Le péché d'Adam, qui affecte notre corps, a obstrué les canaux et troublé l'émanation ; les trois chefs de race ont rétabli l'ordre des choses et ont rouvert les canaux de חסד, פחד et תפארת. C'est ce que signifie la sentence cabalistique : האבות הן הן המרכבה. Dans une sage prévoyance les patriarches ne se sont pas laissé corrompre par les force impures, pour protéger leur postérité contre elles. David a relevé la Sefira מלכות et Salomon, par son péché, en a détruit la force, jusqu'au temps du Messie, où la Tora sera rouverte. Les paroles de bénédiction des Israélites voulaient aussi relier les Sefirot les unes aux autres, ouvrir la source de l'émanation et faire descendre sur terre la bénédiction et l'abondance.

A la fin l'auteur recommande tout particulièrement l'étude de Menahem Recanati, de Joseph Gikatillia (ספר האורה), de Moïse de Léon (ספר המשקל) et du מערכת האלהות. Il considère Recanati comme le plus grand des Cabalistes ; il ne trouve chez lui à reprendre que la distinction de l'Ensof et de la Sefira suprême, כתר, et la suite des jours de la semaine, qui chez lui — non comme dans le Zohar — correspondent aux sept Sefirot. Avec Gikatillia il reconnaît une différence de droite et de gauche pour les deux Sefirot supérieures חכמה ובינה, et son explication de אדני par la « droiture ».

Tel est le résumé de cet écrit. Comme on le voit, il ne contient aucun système de la Cabale ; loin d'être un esprit original, Elia de Genazzano est un éclectique (ואני יגעתי לברר האוכל מהוך הפסולת), et ce qu'il nous offre ici d'une façon souvent irrégulière, c'est un amas de miettes de la Cabale qu'il a recueillies à la table des plus riches. La polémique contre la philosophie religieuse prouve cependant qu'il s'en est beaucoup occupé, et la violence de cette polémique qu'il en était auparavant le partisan et même qu'il appartenait aux prosélytes de la Cabale.

Passons maintenant à sa controverse. Elle se divise en treize questions et réponses. Il examine les questions suivantes : le péché original, la révélation, la tradition, l'abrogation de la loi mosaïque, la sainteté de Jérusalem et de Rome, les malheurs d'Israël, la sainteté des saints chrétiens et des prophètes, l'infériorité du judaïsme, qui ne croit qu'à ce qui est démontré et qui n'a ni saints ni prophètes. L'auteur donne la parole d'abord à l'adversaire chrétien et lui met dans la bouche des objections, qu'il réfute[1]. Il passe habilement alors de la défensive à l'offensive et, tout en défendant ouvertement et courageusement l'édifice judaïque, il dirige l'arme de la critique contre son adversaire, et essaie de l'atteindre.

C'est le péché originel qui forme le premier sujet de l'entretien. Les Juifs, leurs prêtres et leurs prophètes, telle est l'opinion du frère mineur, seraient voués à l'Enfer par suite du péché d'Adam. La mort de Jésus ne leur a pas apporté le pardon ; la Tora ne promet, en réalité, que le bien-être temporel. La question du péché héréditaire avait été déjà souvent discutée ; Élia entreprend cependant encore une fois la réfutation de l'opinion chrétienne parce que cette idée forme la base du christianisme. Les âmes des hommes, répond-il, ne sont pas en rapport les uns avec les autres ; les corps seuls le sont. Ces derniers seuls sont sujets à la malédiction d'Adam, et les chrétiens n'en sont point exempts ; la mort du Christ n'a pas non plus racheté cela. Les prophètes sont déjà de leur vivant participants de la révélation, et, à plus forte raison, une fois que l'âme est délivrée du corps. Comment les Israélites, qui, de leur vivant, se sont tenus au Sinaï, pourraient-ils se voir refuser après leur mort les joies du Paradis? Les Israélites souffrent durant leur vie pour leurs croyances, la punition après la mort serait une double punition injuste et indigne de Dieu :

[1] Il ne nous donne souvent que des analyses des objections faites par l'adversaire. Une fois il ajoute : וזה היה הכלל העולה מדברי האח אף כי האריך בדברים הרבה מאוד, puis : ועוד הוסיף האח דברים רבים כאלה אבל : זה היה הכלל העולה מדבריו.

Moïse l'a aussi promis aux Israélites dans l'autre monde, quand il les proclame heureux (Deut., XXXIII, 29). Si la Tora fixe un châtiment pour la transgression des défenses, chaque non transgression a naturellement sa récompense, et cela dans le monde futur. C'est, d'ailleurs, une loi naturelle que l'âme, après son éloignement du corps, retourne à la source d'où elle vient.

Francisco pense donc que la foi des chrétiens en Jésus et aux paroles évangéliques rapportées par ses disciples est aussi autorisée que la croyance des Juifs à la révélation du Sinaï, à laquelle cependant tous n'assistaient pas. Les premiers auraient donc proclamé le châtiment à la suite du péché originel comme un châtiment psychique, et la foi serait supérieure à la nature et à la raison. Élia réfute encore cette dernière opinion. Les Juifs sont bien éloignés de croire ce qui contredit la raison. Leurs articles de foi ne comprennent rien qui ne soit sensé. Certains commandements peuvent paraître contraires à la raison, mais ils ont un sens plus profond, tel celui, si connu, de la crainte de Dieu, et n'ont été, d'ailleurs, acceptés par la foule qu'après avoir été éprouvés par Moïse.

Après cette introduction il met en relief les avantages de la révélation israélite. Le décalogue fut proclamé par Dieu même devant soixante myriades d'hommes, pour confirmer la prophétie de Moïse, et c'est seulement après que les Israélites acceptèrent les autres commandements. La foi était en tout Israël et elle se répandit presque instantanément. La doctrine juive fut entendue par soixante myriades de personnes et transmise de génération en génération ; la tradition est donc ainsi également confirmée par la raison. Mais où la doctrine de Jésus a-t-elle été révélée, où a-t-elle été écrite, quelle nation l'a entendu proclamer, en quel temps a-t-elle été confirmée ?

Si donc le moine veut dire que Jésus, qui n'était pas venu pour renverser toute la Tora et en a peut-être conservé et aggravé certaines parties, n'avait pas besoin de la publicité, Élia lui objecte qu'il en avait justement besoin parce qu'il voulait abolir des lois profondément enracinées ; c'est ainsi qu'un médecin use contre une maladie intense d'un remède plus efficace. Aussi bien, Jésus n'avait pas le droit de supprimer les lois que Dieu avait données ; c'est ainsi que la circoncision acceptée pour l'éternité fut déclarée par les prophètes valable pour tous temps. Mais les chrétiens ont aboli les lois de la Tora contre l'intention de Jésus. Ils n'observent pas les lois noachides, mangent le sang, ne suivent pas le décalogue, puisqu'ils confectionnent des images, et qu'ils reportent au dimanche le Sabbat, le septième jour de la

création, célébré également par les apôtres. Il n'est pas jusqu'aux fêtes chrétiennes et aux autres lois des chrétiens qui ne soient allées, dans le cours des temps, à l'encontre des intentions de Jésus et de ses disciples, d'après un sentiment assez répandu. Bien que Francisco renvoie à saint Jérôme et à saint Augustin, qui n'ordonnaient pas de prendre les lois de la Tora à la lettre[1] et que leurs secrets soient seuls importants, la loi doit pourtant être mise en pratique, pour que ce qui est caché, *le mystère*, soit gardé : l'abolition des commandements entraîne avec elle la disparition des *mystères*. Élia explique donc historiquement l'*allégorisation* des lois. De Jésus à Constantin la doctrine tomba dans l'oubli pour les chrétiens, peu nombreux au début, qui ne connaissaient autrefois, avant la traduction de la Bible, que quelques lois par cœur. Après la traduction, ils éprouvèrent bien les lois, mais pour ne pas écraser les croyants sous ces lois si dures et jusqu'alors inconnues, ils renvoyèrent au passage des Actes, xv, déclarèrent provisoires les lois et les allégorisèrent. Aussi bien, comment peuvent-ils tirer d'après une traduction les secrets de la Tora, dont chaque lettre a, par sa forme même, une signification ? Si Jésus a réellement été envoyé par Dieu pour la délivrance du genre humain, pourquoi cet événement s'est-il produit en un temps où sa doctrine ne devait pas être acceptée et justement chez un peuple qui ne croirait jamais en lui ? Francisco tire argument du martyre et de la mort des Saints pour la croyance chrétienne ; cela n'en démontre pas la vérité; et les Opinionistes, qui renient le pape, se laissent brûler pour leur croyance : ואם תאמר מה ראה על ככה אשיבך מה רואים על ככה עוד היום הכת הנקראים כת האופיוניאני שמכחשים באפיור שלכם ובימי ראיתי כי נשרפו מהם ועדיין לא נעקרה האמונה ההיא מבינכם עם כל יכלתכם. Si Francisco invoque le succès d'une croyance pour en démontrer la vérité, il ne donne pas là encore aucune preuve, car, enfin, l'empire du monde a appartenu aux payens de Rome, et les Mahométans sont forts et puissants et possèdent la Terre-Sainte.

La dernière question sert de point de départ à une autre controverse. Francisco soutient que Jérusalem a cessé d'être sainte après la destruction du temple et que Rome est, dès lors, sanctifiée par le sang des martyrs, devenue la ville sacrée. Élia le contredit en se fondant sur ce que tous les prophètes ont promis pour la fin du monde le retour de Dieu à Jérusalem. Cette espérance des

[1] כגון ענין המצורע שהוא רומז אל ההודאה... וגם אמר כי עקדת יצחק ומכירת יוסף וטלה הפסח הם רומזים ליסו. Ces arguments doivent être encore rapportés à Justin et traînent dans tous les écrits anti-juifs.

Israélites excite les railleries du moine, (אמר האח כמלעיג) et il demande quand cet événement finira par se réaliser et quel péché ont bien pu commettre ceux qui suivent la Tora pour s'attirer de Dieu tous leurs maux et leur long exil. Lorsqu'ils adoraient encore des idoles, ils devaient attendre seulement soixante-dix ans pour revoir leur pays. A cette objection si souvent soulevée, même par les payens et les Mahométans, contre les Juifs, Élia répond avec résignation que les voies de la justice divine sont impénétrables à l'entendement humain. C'est ainsi que les mauvais propos des explorateurs ont eu pour suite le séjour des Israélites dans le désert durant quarante ans et un châtiment plus sévère que l'adoration du veau d'or ; c'est ainsi que Saül fut beaucoup plus sévèrement puni pour n'avoir pas tué Agag, que David pour son adultère et son crime. Les voies de la justice divine furent cachées à Moïse et aux prophètes même. Malgré cela, les Juifs ne changeront jamais de croyance, car leur croyance est la vérité. Aussi bien, au temps du deuxième temple, les ancêtres ont commis bien des péchés ; mais l'amour et la sagesse divines laveront par l'exil Israël de ces crimes. Si Francisco pense encore que la délivrance de Juda annoncée par Jérémie ne signifie qu'une seule chose : la délivrance de l'âme et la reconnaissance du Christ, — et non point la destruction des maux et la domination du monde — c'est qu'il ne fait qu'employer la méthode des sages du christianisme : enlever aux paroles des prophètes, quand elles fournissent des armes à l'adversaire, la force de leur signification littérale. Il n'est cependant pas permis de rejeter les paroles des prophètes pour accorder sa croyance aux sages du christianisme.

De là l'auteur passe à une autre controverse sur les Saints du christianisme. Ces sages, dit le moine avec colère, étaient de saints hommes, dont la sainteté fut confirmée par des miracles. Il y a, répond Élia, des miracles naturels que Satan même peut faire, et que les magiciens d'Égypte accomplissaient effectivement, quand ils faisaient, par exemple, sortir les grenouilles des eaux ; mais il y a aussi des miracles surnaturels que peuvent seuls réaliser les hommes divins. Les miracles des Saints du christianisme sont naturels, comme les guérisons. Bien plus, les chrétiens attribuent ces miracles aux Saints, qui sont morts. Cela est absolument incroyable. Les prophètes réalisaient, au contraire, leurs miracles de leur vivant. Comment les Juifs pourraient-ils croire aux miracles des chrétiens, consulter les ossements des morts et les honorer, puisque la Tora leur a interdit toute souillure par les morts? Mais les chrétiens placent les morts dans l'église et attendent leur bonheur du contact de ces cadavres.

La force de la croyance judaïque, déjà mise en relief plus haut par Élia, et qui consiste en ce qu'elle ne contredit pas la raison, est ensuite attaquée par Francisco : « Les Juifs ne croient qu'à ce qui est démontré par la raison ; mais ce n'est plus une véritable foi. La réelle, la véritable foi, c'est la foi aux choses indémontrables. Il y a, d'ailleurs, dans la Tora des choses qui ne correspondent point à la raison, et auxquelles les Juifs sont tenus de croire. » Élia redresse maintenant sa manière de voir et prend en même temps l'offensive contre son adversaire. Les Juifs, réplique-t-il, ne demandent pas une preuve pour tout ; ils ne rejettent que ce qui contredit directement la raison, comme la croyance à la Trinité, qui postule trois existences unies et séparées en même temps, ou au pain de la communion, dans chacun des morceaux duquel tout le corps du Christ doit se trouver en même temps qu'il se trouve tout entier dans le pain tout entier. Quant aux miracles de la Tora, ils sont dignes de foi.

Malgré tout, dit encore le moine, le judaïsme n'a aujourd'hui ni prophètes ni Saints ; le christianisme compte, au contraire, encore des centaines et des milliers d'hommes qui vivent en saints et sont morts sans péché, sans s'être approchés d'aucune femme. Mais Élia conteste la sainteté de leur vie. L'éloignement de la femme est plutôt un péché. Le premier commandement de la Tora dit : « Croissez et multipliez. » Et au point de vue de la nature même tout homme qui n'a pas d'enfants fait l'effet d'un meurtrier des âmes qu'il empêche de vivre. Le monde deviendrait désert, ce qui assurément est contraire à l'intention du Créateur. C'est pourquoi tous les prophètes étaient mariés ; c'est pourquoi le grand prêtre devait aussi l'être, abstraction faite, d'ailleurs, de ce que, d'après la Tora, la femme est une partie de l'homme et que sans elle l'homme reste imparfait[1].

Le moine est acculé : il ne sait plus que faire ressortir le contraste entre le bonheur terrestre et la tranquillité des chrétiens, les souffrances et les tribulations des Juifs, contraste qu'il présente comme un avantage du christianisme. Cette objection plutôt eudémonistique est singulièrement piquante venant après la prétention du début, qui veut que les chrétiens soient sûrs du bonheur en l'autre monde. Élia ne fait que donner du relief à cette contradiction ; il ne répond point à la dernière objection de son adversaire et c'est ici que se termine cette controverse, en tout cas fort curieuse.

[1] Il fait allusion aux usages des cloîtres qui subsistaient vraisemblablement à cette époque, quand il dit : והנה תמצא שהמשתמשים בכחות הטומאה בבדולח ובצלחת של זכוכית צלול יבקשו להם נערות בתולות.

II.

La seconde controverse a eu lieu, comme le dit la suscription du manuscrit, au mois d'avril 1617 dans un couvent de jésuites de Ferrare, entre l'auteur, inconnu, et le jésuite Alfonso Caracciola, sur l'ordre du cardinal Orazio Spinola, légat du pape, avec le consentement de l'inquisiteur Jean-Baptiste Scarella et en présence de deux mille hommes, parmi lesquels les notabilités de la ville. La suscription de notre manuscrit est ainsi conçue : ויכוח שנעשה פה פיראר.. ילי שעז ביני ובין חכם אחד נצרי דורש גדול מכת הגיס"ואיטי נקרא שמו אלפונסו קאראציולה בקונוינטו שלהם בסדר וציווי מעלת החשמן אוראַציו ספינולה ליגאטו ובהסכמת מע' החוקר יואן באסטיסטה סְקאַרילַה וזה היה בפומבי ובמעמד כמו אלפים איש והרבה מהם טובי העיר וחשוביה[1].

Tant au point de vue extérieur qu'au point de vue intrinsèque, la controverse se divise en quatre parties, elle traite de quatre questions : 1° si les Juifs croient au Christ ; 2° s'ils croient à sa qualité de Messie ; 3° s'ils sont tenus de croire à l'Évangile ; 4° comment il faut distinguer la tradition vraie de la tradition fausse. Ajoutez à cela une question accessoire posée par l'adversaire chrétien : pourquoi les Juifs ne font-ils pas valoir les miracles comme une preuve de la vérité des prophètes et de la prophétie ? Le but de la controverse, tel qu'il ressort de la suscription, est de convaincre les Juifs qu'il leur faut accepter la foi chrétienne[2].

[1] J'ai sous les yeux un ms. de la bibliothèque de l'Institut théologique israélite de Vienne, de 16 feuilles in-8°. Les lettres qui manquent dans la suscription peuvent être facilement restituées d'après l'édition de de Rossi (*Bibl. antichr.*, p. 124, n° 172) : In titulo dicitur in ea urbe et mense aprili ejus anni (1617) publice habita, etc... ילי ... sont les lettres finales du nom du mois. Abraham Pesaro dit aussi dans ses *Memorie storiche sulla communità israelitica ferarese* (Ferrare, 1878, p. 37) : Da uno opusculo ebraico del chiarissimo Prof. Rabb. Jaré di Mantova, Livorno 1876, rilevai che nell' Aprile 1617, etc... » Je ferai encore remarquer, à ce propos, qu'en 1617 la terrible Inquisition sévissait violemment. Pesaro, p. 21 : « Nel 1610, 1617 e 1624 si soffrirono nuove recrudescenze inquisitoriali, etc. » Le consentement de l'Inquisiteur est mentionné dans la suscription. On ne peut soutenir et encore moins démontrer que notre controverse ait ou non le moindre rapport avec l'Inquisition. A Ferrare le célèbre Abraham Farissol controversait aussi à la fin du xve siècle à la cour du duc Ercule d'Este ; cf. Perlès, *Revue*, XII, p 252. Au texte manuscrit sont ajoutées beaucoup de gloses marginales, qui, provenant de la même main, sont rejetées dans le texte. A la fin on lit : Visto da me fra. Francescho di Bologna.

[2] Dans la suscription on lit : והחכם הנ"ל רצה להוכיח שהיהודים הם מוכרחים לקבל את דתם ואת משיחם והביא על זה שתי טענות והגם כי נתרבו בינינו הדברים מ"מ הכלל שעלה מדבריו הוא כתוב כאן בקיצור מוסלג.

La controverse, qui ne nous est connue qu'en extrait, est divisée d'une façon claire et logique : le Juif ne joue qu'un rôle d'apologiste, sans jamais prendre l'offensive. Il combat courageusement pour sa foi et la tradition et d'une façon fort mesurée pour ne pas blesser les assistants. Il demande encore pardon, dans une addition, pour toutes les paroles qui pourraient avoir blessé la chrétienté, ses adeptes ou ses sages : il ne se proposait que de démontrer que les Juifs ne sont pas tenus d'adopter la foi chrétienne (רק כונתי היתה להתנצלות שלי ולהשיב שאין אנו מחוייבים ומוכרחים לעזוב תורתנו ולקבל תורה אחרת). Sur les sages chrétiens il s'exprime une fois ainsi : כי כלם אענדם עטרה לראשי.

Il y a un courant de douce tolérance dans les paroles de l'auteur, qui témoigne de ses lumières : quand il expose que c'est la tradition seule qui engage un chacun dans sa croyance, mais qu'il est convaincu de la vérité de sa propre tradition, on croirait entendre parler Lessing. Aussi bien, les nombreuses citations tirées des œuvres des pères de l'Église et des savants ultérieurs du christianisme prouvent l'étendue de ses connaissances en ce domaine. La connaissance des œuvres chrétiennes, les études pour devenir controversiste et apologiste semblent avoir autrefois fait partie, dans les cercles juifs, de l'éducation et de l'instruction des Israélites. Léon de Modène, qui était à cette époque (1571-1648) rabbin de Venise, écrit : « J'ai durant toute ma vie beaucoup fréquenté les savants chrétiens. Dès l'âge de dix ans j'ai étudié les controverses religieuses et puis me vanter d'avoir lu sans aucune exception tous les écrits imprimés latins, italiens, espagnols, hébreux qui renferment de la polémique christiano-juive [2]. » L'auteur sait tirer des armes d'autres ouvrages que de l'Évangile : il connaît saint Jérôme, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin et son commentateur Grégoire de Valence, Galatenus et Alfonso de Castro. Il en cite d'autres comme החכם פאניגארולה בליציאוני שלי et אבארטולומיאו סיבילה בספרו הנקר : *Speculum peregrinarum questionum*. Abraham Pesaro (p. 37) dit de notre controverse : « Il Rabbino di cui si tace il nome nel sullodato opusculo mostro di certo summo corragio nel presentarsi nell'indicato luogo et al cospetto di si imponente adunanze per sostenere la sua tesi oppositissima a quella del suo oppositore e chiuse il suo

[1] Cf. Geiger, *Leo da Modena*, Breslau, 1856, p. 24, Le petit-fils de Léon de Modène écrit aussi dans l'introduction de son édition de מגן וחרב וחרב, à propos de son grand-père (voir Libowitz, *Juda Arjeh da Modena*, p. 84) : ודעו נא כי לא היה שום ספר מאיזה דת שהיה הן ישמעאלית הן בדת אחר (!) שלא קרא ושנה להיות כ"כ חזק באמונה ובפרט ראה דעות כל חכמיהם ראשיים כמו שבאו דבריהם בתבל להשיב נגדם.

dire *con parole tanto rispettose* all' altrui credenza religiosa ; al governo, al pubblico astante, che gli conciliarno stima e protezione. »

La première objection de l'adversaire chrétien repose sur la divinité de la religion chrétienne. Une religion provient soit d'un homme, soit de Satan, soit de Dieu. La religion chrétienne ne peut pas venir d'un homme, attendu qu'elle contient des commandements qui vont à l'encontre de la nature humaine, comme l'ordre de tendre la joue droite à celui qui a frappé la gauche, comme la confession et la mortification, et des idées comme celles de la trinité et de l'incarnation du Christ, que l'intellect humain ne peut saisir. La religion chrétienne ne vient pas non plus de Satan, attendu qu'elle a précisément détruit les idoles. Elle ne peut donc venir que de Dieu, et les Juifs doivent nécessairement l'agréer[1]. Mais le Juif lui objecte que, malgré ces preuves, la religion chrétienne peut provenir des hommes. Les commandements contre la nature humaine, comme la présentation de la joue, ont pour but d'enseigner la modération aux hommes ; la communion de les éloigner du péché, bien que, d'ailleurs, elle puisse également les multiplier, et la mortification de combattre la concupiscence humaine. Quant à la preuve tirée des idées insaisissables à l'esprit humain, elle n'est guère solide : les Chrétiens même ont essayé de leur donner de la vraisemblance, en comparant la trinité aux rayons du soleil ou aux branches de l'arbre et en expliquant l'incarnation par la miséricorde de Dieu, qui voulait se rapprocher du genre humain, s'unir à lui et qui devint homme à cet effet. Dans leur signification, ces idées ne sont pas du tout incompréhensibles : aussi bien, ces commandements et ces idées, les chrétiens croient qu'ils sont aussi indiqués dans les paroles des prophètes. Ils peuvent donc provenir d'hommes qui avaient mal compris les paroles des prophètes, qui croyaient qu'elles étaient annoncées dans ceux-ci, et les Juifs ne doivent pas reconnaître à la croyance chrétienne le caractère divin, ni par conséquent l'accepter.

La deuxième objection de l'adversaire chrétien a trait au messianisme du Christ. Le vrai Messie, dit-il, est celui qui résume en lui toutes les prédictions messianiques dues aux prophètes. Or, c'est le cas chez le Christ : donc les Juifs doivent reconnaître le Christ comme le Messie et suivre sa doctrine[2]. A cette objection l'auteur

[1] נשארה א"כ התולדה מבוארת שהדת שלנו קבלה מציאותה מאת האל בה ומוכרחים אתם היהודים לקבלה כיון שהיא דת אלקית.

[2] א"כ הוא המשיח האמיתי ומוכרחים אתם היהודים לקבלו ולהאמין בו ובדת שלו.

de notre entretien répond que la première prémisse est vraie, mais non la seconde. Les Juifs ne croient d'abord pas aux conditions que les chrétiens attribuent au Messie, par suite de leur interprétation des prophètes, ni à sa naissance d'une vierge, ni qu'il sera en même temps homme et Dieu, ni qu'il sera tué, ni qu'il ressuscitera, ni qu'il prêchera une nouvelle doctrine. Ils sont plutôt d'avis que ce sera un homme, qui réunira les dispersés, qui rétablira Jérusalem et le sanctuaire, et qui ne renouvellera pas la doctrine. En second lieu, il faut que les chrétiens, s'ils admettent aussi ces conditions, commencent par prouver que toutes les prédictions des prophètes ont été pleinement réalisées par Jésus. C'est une preuve qu'ils ne pourraient tirer que de l'Évangile, et justement les Juifs en contestent la véracité.

La troisième objection du chrétien ressort de la véracité de l'Évangile. Les Juifs croyaient, d'après lui, à la Tora, non point parce qu'elle était acceptée de Jésus et de Mahomet : leur croyance en elle était plus ancienne, non pas non plus à raison de sa transmission, ni à cause des miracles arrivés à cause de la Tora, car ils pourraient être invoqués à l'appui de leur religion par d'autres croyants —, mais bien parce qu'elle raconte des miracles manifestes et des choses faciles à reconnaître à ceux qui vivaient au temps même de leur manifestation et qui auraient pu les réfuter. Il en est de même pour l'Évangile : aussi les Juifs doivent-ils y croire. Il termine son objection comme par un refrain : (ראה א"כ שגם אתם היהודים מחוייבים להאמין בדברים שנכתבו באיונגגיליון.)

A l'encontre l'auteur fait valoir deux raisons. Tout d'abord, l'Évangile ne contient pas des miracles manifestes et des choses faciles à reconnaître, comme c'est le cas de la Tora. L'histoire de la naissance de Jésus fils d'une vierge, son caractère à la fois divin et humain, sa résurrection, son voyage aux enfers et au ciel, sont plutôt choses obscures et mystérieuses. Abstraction faite de cela, il y a entre la doctrine de Moïse et celle de l'Évangile d'autres différences ; d'abord, par exemple, la publication de la Tora devant soixante myriades d'hommes, et la communication de l'Évangile à une partie infime du peuple, dont les tribus vivaient déjà dans l'exil ; en outre, la Tora avait été donnée par Dieu, dont Israël avait entendu la voix et dont il avait reçu l'ordre de croire à tous les préceptes de Moïse : Jésus ne fut jamais confirmé par Dieu ; en troisième lieu, Moïse avait reçu de Dieu l'ordre d'enseigner la Tora ; les évangélistes ne reçurent que du Christ l'ordre de prêcher l'Évangile ; la Tora a été écrite par un seul homme et ne contient aucune contradiction ; l'Évangile est l'œuvre de plusieurs auteurs et c'est pourquoi il renferme des contradic-

tions ; enfin, la Tora a été acceptée par tous sans hésitation, l'Évangile par les seuls disciples de Jésus. Si les Juifs de ce temps-là, qui avaient tout vu et tout connu par eux-mêmes, n'ont pas accepté l'Évangile, ceux d'aujourd'hui ont encore plus de raison de ne pas le faire. En second lieu, les Juifs croient à la Tora, non point parce qu'elle raconte des choses notoires, — c'est aussi le cas pour l'Islam — mais à cause de la *tradition*. La tradition seule lie également les chrétiens à leur foi, comme le dit saint Augustin même. Chaque adepte d'une religion doit pouvoir renvoyer à une tradition, dont la doctrine a été écrite au temps de la prédication par le prêcheur même. Elle pourrait, d'ailleurs, être écrite dans un temps où personne n'aurait plus été à même de la réfuter. Ainsi les Juifs se reposent sur la tradition, et c'est cette tradition, et cette tradition seule, qui les lie à la foi.

La quatrième objection du moine a trait au point qui vient d'être étudié, la tradition principalement. Si la croyance se base sur la tradition, répond-il à l'auteur, comment peut-on distinguer la vraie de la fausse religion : chacun soutient, en effet, la véracité de sa propre tradition et cependant il n'y a qu'une religion de vraie. Pour répondre, l'auteur analyse les preuves qu'il donne à l'appui de la vérité d'une tradition et principalement de sa tradition. Une tradition peut être éprouvée par quatre moyens : par la religion, qui la transmet, par le législateur, par son envoyé et par le destinataire. La religion même doit avant tout contenir des principes destinés à ennoblir l'âme et le corps, c'est le cas de la doctrine de Moïse dans ses lois cérémonielles, judiciaires et morales. La doctrine contient des ordres justes (Deut., IV, 8) ; elle est parfaite (Ps., XIX, 8), et partant invariable. Car une nouvelle doctrine serait forcément défectueuse, ou aussi parfaite. Dans le premier cas, la nouvelle doctrine ne viendrait pas de Dieu, qui n'abolirait pas le parfait pour le remplacer par l'imparfait ; dans le second cas, elle serait superflue et inutile. Il ressort donc de là que la doctrine de Moïse, qui est à tout point de vue la perfection même, est la religion vraie, la religion divine et que, par conséquent, sa tradition est également vraie. La vérité de la tradition est aussi confirmée par le législateur. Dans la doctrine de Moïse, c'était Dieu même qui avait proclamé les dix commandements de sa propre voix et ordonné à Israël d'obéir aux commandements de Moïse. Il est apparu sans corps et sans image et a averti son peuple de ne pas se considérer comme obligé de croire à un homme qui se donnerait pour un Dieu. On ne peut non plus accepter que la volonté du législateur ait changé à l'endroit de ses lois. La nourriture matérielle a toujours été dispensée

à chacun par Dieu d'une façon invariable en tous temps ; il en est de même de la doctrine spirituelle et divine. Et puis, la modification aurait dû avoir lieu dans les mêmes circonstances et avec les mêmes préparatifs que la publication. La Tora a donc été donnée par Dieu, dont Israël a entendu la voix, et cela confirme encore une fois la vérité de la tradition judaïque. — Quant à la troisième preuve de la véracité du prophète, elle ressort de la personne de l'envoyé, Moïse. C'était un grand prophète, plus grand que les autres et envoyé de Dieu. Sa prophétie n'est pas confirmée par des miracles, car les miracles peuvent devoir leur origine à la sagesse, à la ruse, à l'astrologie et au sortilège ou même se réaliser avec l'aide du nom divin.

L'adversaire chrétien jette alors dans la discussion l'objection suivante : « Il est dit expressément dans la Tora (Ex. v, 30, 31) : « Moïse a fait des miracles en présence du peuple et le peuple a cru. » La Tora même accepte la véritable prophétie de l'avenir comme une preuve pour le prophète et à plus forte raison les miracles. L'auteur lui répond en reprenant son explication interrompue. Quand bien même, dit-il, les miracles vaudraient comme preuve de la véracité des prophètes, ce ne serait point cependant une preuve essentielle de véracité puisqu'il y aurait toujours des doutes qui pourraient subsister. Et s'ils peuvent constituer une véritable preuve, Moïse est encore le plus grand des prophètes ; car Dieu lui a parlé en s'abouchant avec lui et il lui est apparu à l'état de veille ; les autres ne l'ont vu qu'en songe ; en outre, il prophétisait quand il voulait, et ses miracles étaient plus grands en qualité et en quantité que ceux des autres prophètes. C'était le plus grand des prophètes ; il était envoyé par Dieu. C'est pourquoi les Israélites acceptèrent sa doctrine, bien qu'en plus d'un endroit elle se trouvât en contradiction avec les lois noachides. Ainsi donc, tout prophète qui voudra abolir la loi de Moïse devra réaliser des miracles plus grands et, même cela fait, il ne pourra toujours pas abolir les dix commandements proclamés par Dieu même et le reste de la doctrine confirmé également par Dieu. Dieu a parlé à Moïse en présence du peuple pour deux raisons, afin que les Israélites le suivissent et crussent à sa mission divine, et afin aussi qu'ils rejetassent tous les prophètes qui voudraient abolir la loi, sans qu'ils aient entendu dire que Dieu même les avait envoyés.

La mission de Moïse est donc expressément confirmée par Dieu même et par les prophètes, qui rappelèrent jusqu'au dernier, Maleachi, à la pratique des commandements. Si les versets de la Bible, d'après l'explication des chrétiens, devaient signifier l'abolition de la vieille doctrine et l'apparition d'une nouvelle, les pro-

phètes se contrediraient. Aussi les textes doivent-ils être interprétés à la manière des commentateurs hébreux. Le verset Deut., XVIII, 18 : « Je ferai sortir des rangs de tes frères un prophète comme toi » peut être considéré, ainsi que le font les chrétiens, comme indiquant l'apparition d'un prophète qui prêchera une nouvelle doctrine, mais les mots « comme toi » prouvent qu'il remplacera Moïse, sans le contredire. « Comme toi » pourrait aussi simplement vouloir dire que le prédicateur de la nouvelle doctrine sera un homme, comme Moïse, qu'il s'en tiendra au même degré de prophétie et que la vérité de sa mission sera également confirmée. — L'auteur passe alors à la quatrième preuve de la vérité d'une tradition. Elle peut être apportée par les destinataires de la religion s'ils sont d'une intelligence parfaite, s'ils sont nombreux, s'ils ont entendu la doctrine de la bouche de Dieu et ont senti la confirmation de son envoyé. C'est ce qui arrive pour la tradition juive. Les destinataires — les Israélites — étaient d'une intelligence parfaite, choisis par Dieu, délivrés par des miracles, purifiés et élevés au degré de la prophétie. Ils étaient aussi plus nombreux (600,000) que les destinataires d'autres religions ; ils reçurent la Tora publiquement, de la bouche de Dieu et de son envoyé, à l'unanimité, sans adversaire et simultanément. Cette doctrine fut transmise de père en fils et c'est assurément la vraie, puisqu'un père qui aime son fils ne lui fait hériter rien de faux. Ainsi, ces hommes étant d'un intelligence parfaite et étant fort nombreux quand ils reçurent de la bouche de Dieu publiquement et sans opposition la doctrine de Moïse, et cette loi ayant été transmise de père en fils sans interruption, il s'ensuit que la tradition a tous les caractères de la justesse et de la vérité.

Considérée à ces quatre points de vue, la tradition de la croyance juive apparaît comme vraie au plus haut degré ; mais la tradition engage le sectateur dans sa foi, et c'est pourquoi les Juifs ne sont pas tenus le moins du monde d'accepter une autre religion, et, *a fortiori,* si la vérité de cette religion n'est pas établie, on a beau discuter avec les Juifs et vouloir leur prouver qu'ils doivent renoncer à leur doctrine et en prendre une autre : ils ne reconnaissent comme vraie aucune autre tradition que la leur.

J. BERGMANN.

LA COMMUNAUTÉ JUIVE DE SALONIQUE

AU XVIE SIÈCLE

C'est en Turquie, comme on le sait, que les Juifs expulsés d'Espagne en 1492 cherchèrent, pour la plupart, un refuge. Les sultans non seulement leur permirent d'y entrer, mais aussi les reçurent avec bienveillance et leur accordèrent la même liberté que celle dont jouissaient les autres nationalités non-musulmanes, les Grecs et les Arméniens. Dans cet État, relativement jeune, ils furent heureux. Ayant su gagner la pleine confiance des Turcs, ils y formèrent, pour ainsi dire, la classe bourgeoise, industrielle et commerçante. Non seulement ils se livrèrent, surtout les Marranes, à des entreprises commerciales par terre et par mer, mais aussi ils exercèrent des métiers, certains arts et certaines professions, spécialement la médecine, et même fondirent, pour les Ottomans, des canons et fabriquèrent de la poudre.

Les nouveaux arrivés espagnols et portugais ne tardèrent pas à acquérir une prépondérance dans les communautés qu'ils trouvèrent déjà organisées dans cette patrie d'adoption ; leurs rites prévalurent, surtout à Salonique (l'antique Thessalonique), où Benjamin de Tudèle, au XIIe siècle (1165-1173), avait trouvé à peine cinq cents habitants juifs et où florissaient parmi les Romaniotes, déjà avant la fin du XVe siècle, des savants distingués, tels que Salomon b. Elie Scharbit-ha-Zahab, poète, prédicateur, grammairien et astronome.

Bien que le climat de cette deuxième grande ville de l'empire ottoman n'offre pas les meilleures conditions hygiéniques, elle avait un charme spécial pour ces réfugiés, dont une grande partie venaient s'y établir de préférence, parce qu'ils y trouvaient, plus que dans la capitale tumultueuse, le loisir et le repos indispensables pour s'adonner aux études et aux occupations pacifiques.

Ils y fondèrent d'abord dix synagogues, dont la plupart étaient fréquentées par des Espagnols; ils augmentèrent rapidement et atteignirent le chiffre de trente-six groupes de communautés. Salonique devint ainsi une ville foncièrement juive, où habitaient plus d'Israélites que de non-juifs [1].

Rien de plus instructif à ce sujet que l'intéressante lettre hébraïque que les Juifs de Provence, établis à Salonique, adressèrent le 1er Elloul 5310 (1550) à leurs frères de Provence, qui étaient menacés d'expulsion. Ces derniers avaient envoyé deux délégués à Salonique pour étudier la situation dans cette ville, dont la réputation avait devancé celle des Juifs de Constantinople. Pour confirmer le rapport verbal des deux députés provençaux, la communauté de Salonique écrit à ses coreligionnaires : « Venez nous rejoindre en Turquie et vous vivrez, comme nous, en paix et en liberté [2]. » C'est le même langage tenu, un siècle plus tôt, par Isaac Çarfati dans la lettre si intéressante qu'il adressa aux Juifs d'Allemagne [3]. C'est à Salonique aussi que s'étaient réfugiés antérieurement les Israélites chassés de la même province. C'est donc avec raison que le poète Samuel Usque, vers la même époque (1552), glorifie Salonique en ces termes : « C'est la mère d'Israël qui s'est affermie sur les bases de la religion, qui produit des plantes excellentes et des arbres fruitiers, comme il n'y en a pas de pareils dans le monde entier. Les fruits sont délicieux, parce que des rivières l'arrosent. Les Juifs de l'Europe et d'autres pays, persécutés et bannis, y sont venus chercher un abri, et cette ville les a reçus avec amour et cordialité, comme si elle était notre respectable mère Jérusalem [4] ».

Voilà, en gros, ce que nous savions sur la situation générale de la première génération immigrée à Salonique. Nous voudrions cependant avoir de plus amples détails sur l'installation des immigrés dans cette ville, dont l'organisation peut être prise comme type de celle des autres communautés de la région. Cette organisation nous permettrait de mieux connaître celles des communautés espagnoles du moyen âge. Les exilés, en effet, au lieu de créer de toutes pièces, dans leur nouvelle patrie, une constitution administrative, n'ont fait, sans doute, qu'y transporter, en partie du moins, celle dont le fonctionnement avait réussi dans leur ancien pays. On

[1] שאלוניקי שהיא עיר שרובה ישראל, dans רשד"ם, I, n° 88; Graetz, *Geschichte*, IX, p. 37.

[2] *Revue*, XV, p. 270.

[3] Graetz, VIII, p. 211.

[4] *Consolaçâo*, III, n° 34. Cf. והזקנים היו מכנים לשלוניקי ירושלים הקטנה, dans תורת חיים, I, n° 95.

le voit par le « Règlement des Juifs de Castille en 1432[1] », qui peut servir de terme de comparaison avec les statuts du même genre, antérieurs[2] et postérieurs. Il ne s'agit donc maintenant que d'observer la façon dont les rabbins expatriés et leurs successeurs immédiats l'ont acclimatée en Turquie en l'adaptant à leurs nouvelles conditions de vie. A un siècle de distance, la ressemblance sera frappante entre ces deux organisations, à la condition naturellement de tenir compte de la différence des situations et des pays.

Notre curiosité pourra être en partie satisfaite par un groupe de fragments de règlements et d'autres actes et documents d'origine saloniquiote que j'ai trouvés dans un manuscrit en ma possession.

Notre ms. est probablement un de ces recueils où l'on consignait avec soin, en même temps que des modèles épistolaires, quelques pièces relatives à la vie communale. Maints cartulaires de ce genre se trouvaient dans presque toutes les communautés d'Orient. Mais, au lieu de les garder avec le même zèle qu'on mettait à les rédiger, on ne prenait aucune mesure pour les préserver de la destruction. A Andrinople, il n'en reste que de faibles traces. A Constantinople, les nombreux incendies, dont je parlerai ailleurs et qui y ont ravagé livres et synagogues, n'ont laissé subsister que des restes insignifiants de ce genre de carnets. Ils ont eu un sort analogue à Salonique, où ils ont été la proie des incendies qui y ont sévi, depuis celui du 4 Ab 1545[3], jusqu'à ceux, tout récents, de 1891 et du 20 juillet 1898 ; ce dernier a consumé le grand Talmud-Tora[4]. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à confronter les Ordonnances (Escamoth), dont nous allons parler plus loin, avec celles que Conforte[5] a eues sous les yeux, et l'on verra[6] que, si les unes se laissent identifier aisément avec les nôtres, il y en a qui restent irréparablement perdues, par exemple celle qui, d'après Conforte[7], était signée par dix rabbins et qui ne se retrouve plus, comme ses congénères, dans le manuscrit où je vais puiser[8].

[1] *Revue*, XIII, 187-216. Voir Consultations d'Isaac b. Schéschet, nos 272, 292 et 303. Cf. Cons. de Joseph b. Leb, I, no 44, et II, no 22.

[2] *Revue*, XXXVII, p. 108 et 109.

[3] Conforte, éd. Venise, 1746, fo 37 *b* ; *Revue*, XXI, 293-97. Mention doit être faite aussi de l'incendie du 9 Ab 5380 qui a détruit à Salonique vingt-huit temples, le Talmud-Tora, un grand nombre d'oratoires, le Mischné-Tora, etc. (Voir le journal judéo-espagnol *El Avenir*, 1re année no 32, p. 1), ainsi que de celui de l'an 5494 qui, tout en consumant une partie de la ville, n'a endommagé qu'une seule pièce du Talmud-Tora (*ib.*, p. 5).

[4] *El Avenir*, *l. c*, p. 4-5.

[5] Fos 32 *a* et 35 *a*.

[6] Chapitre des usufruits fonciers.

[7] Fo 35 *a*.

[8] Pour la littérature des statuts de communautés, voir Is. Loeb, dans *Revue*, XIII, 188, note 1.

Parlons d'abord de la langue dans laquelle ces actes et ordonnances sont rédigés. La plupart le sont en hébreu, mais il y en a aussi qui sont écrits en caractères hébreux et dans ce jargon judéo-espagnol dont le fond est le castillan du xve siècle. Celui qui est employé dans certains de nos documents ne s'écarte pas trop du style du « Règlement de Castille » et ne contient pas encore, comme les écrits ultérieurs [1], ce mélange de mots grecs, turcs, arabes, persans, qui y ont pénétré avec le temps.

Les émigrés espagnols étaient, il est vrai, polyglottes, grâce aux voyages qu'ils firent à travers tant de pays. Mais cette connaissance de plusieurs langues n'impliquait pas chez eux le dédain d'un langage pur et correct. Ils cultivaient avec soin le pur espagnol qui, au xvie siècle, était devenu une langue universelle, grâce aux découvertes et aux nouvelles conquêtes que l'Espagne fit alors dans le monde [2]. Leurs prédicateurs attachaient un grand prix à la prononciation et s'exprimaient avec clarté et élégance. Un siècle encore après l'exil, ils avaient conservé l'espagnol pur, qui, peu à peu, est devenu le patois corrompu d'aujourd'hui.

Un demi-siècle après leur expulsion de la péninsule ibérique, Gonsalvo de Illescas écrivait encore : « Les Juifs de Salonique et de Constantinople, d'Alexandrie et du Caire, de Venise et d'autres villes commerçantes, se servent dans leur trafic de l'espagnol. Je connais des enfants israélites à Salonique qui parlent comme moi, ou mieux que moi, la langue espagnole [3]. »

I. Communauté.

On sait que sur la couche des Juifs byzantins qui habitaient l'empire ottoman depuis un temps immémorial sont venus se superposer successivement des Israélites français, italiens, slaves, hongrois et allemands, surtout vers 1376, 1466 et 1470, et plus tard en 1495-96 et 1530 [4].

Un contingent de ces émigrants, surtout des Allemands, s'établirent sans doute aussi à Salonique [5], où il existe encore aujourd'hui un temple du nom d'Askenazim. Cette colonie devait être

[1] Voir des spécimens dans mes Romances judéo-espagnoles, parues dans cette *Revue*.

[2] Graetz, IX, 11.

[3] *Ibid.*, 12.

[4] Voir ma Revue, יוסף דעה, p. 3 et 24.

[5] הדבר ידוע שהאשכנזים קדמו לישב בסאלוניקי (רשד"ם sur יורה דעה, nos 40 et 42).

assez nombreuse, puisque le rabbin Benjamin b. Méïr Lévi Askenazi [1], a cru devoir publier à leur intention un Rituel spécial [2]. Ils se distinguaient de l'élément sephardi par quelques usages religieux, notamment en ce qui concerne les lois alimentaires et les règles du mariage. En général, les Askenazim étaient très rigoristes, d'une dévotion dure et sévère, qui n'admettait aucune concession, aucune modification à la moindre décision des casuistes [3]. On connaît la vive opposition que la communauté allemande de Constantinople fit à toute tentative de rapprochement entre Rabbanites et Caraïtes [4]. A Salonique aussi existait une communauté caraïte vers la fin du XVIe siècle, d'après le témoignage de David Messer Léon [5].

L'élément français était représenté à Salonique par les Juifs émigrés de Provence ; les Italiens y fondèrent d'abord les temples des Italiens (vieux et nouveau), puis ceux d'Otrante, de Sicile (vieux et nouveau), qui avait une importance spéciale [6], de la Pouille, dont les membres y sont venus ultérieurement [7], et enfin de Naples. Ces derniers étaient, pour la plupart, des réfugiés d'Espagne qui, après avoir séjourné quelque temps à Naples sous Ferdinand I, en avaient été expulsés en 1496 par Charles VIII [8]. Ils retrouvèrent à Salonique des proscrits espagnols qui y étaient depuis 1492 [9].

A Salonique, comme dans toutes les villes où ils cherchèrent un refuge, les Sephardim, loin de se mêler avec leurs frères indigènes ou immigrés d'autre provenance, se tenaient éloignés d'eux ; ils s'imaginaient être d'une origine plus noble et se croyaient bien supérieurs à leurs autres coreligionnaires. Ils manifestaient surtout du dédain pour les Askenazim, qui n'appréciaient pas, comme les Sephardim, les belles manières, l'élégance de la tenue, le langage pur et correct.

Les Israélites de Salonique, vers l'époque dont il est question, habitaient certains quartiers, tels que les Cours des Paons et des Cantareros [10], et un autre situé dans le voisinage de la campagne, du côté de la mer, près d'une des portes de la ville [11].

[1] Voir plus loin, *s. v.*
[2] Salonique, 1555, éd. Jabetz, voir *infra*, ch. x, Censure, etc.; יוסף דעת, p. 55.
[3] הרומת הדשן d'Isserlein, פסקים, n° 241. Cf. Graetz, VIII, p. 205.
[4] Graetz, IX, p. 34.
[5] *Revue*, t. XXIV, p. 126-127.
[6] הקהל הגדול שיזיליאני בכמות ואיכות (דברי ריבות, n° 162).
[7] ריב"ל, I, n° 71.
[8] יוסף דעת, p. 60.
[9] טרם גירוש נאפולי כבר היו בכאן יהודים מפרדים (ריב"ל, I, n° 21).
[10] Pièces justificatives, n° 21.
[11] *Ibid.*, n° 19.

II. Constitution.

La loi fondamentale de la communauté est l'ensemble des statuts, en hébreu *Escamoth*, élaborés par la première génération des exilés, spécialement en ce qui concerne les usufruits fonciers[1]. Les auteurs de cette législation avaient pris sans doute comme base les règlements des communautés espagnoles, surtout celui de Valladolid (1432).

Sur ces premiers statuts sont venus s'en greffer d'autres, à mesure que le besoin s'en faisait sentir, et ils acquéraient ainsi force de loi même pour les villes avoisinantes et administrativement dépendant de Salonique[2].

L'arbitraire était inévitable à une pareille époque de transition. En effet, certaines gens sans autorité s'arrogeaient le droit d'établir des Escamoth, menaçant d'excommunication (Hérem) ceux qui les transgressaient. Pour enrayer ces usurpations du pouvoir législatif, les rabbins promulguèrent le statut n° 1, qui punissait d'anathème ces abus, et ils arrêtèrent que, à partir du jeudi 15 Kislew 5326 (1565), date de cette Escama, aucun règlement n'aurait force de loi que s'il était signé par la majorité des rabbins dirigeant les temples, sauf les statuts particuliers à chaque synagogue, qui avait le droit de les établir pour son administration intérieure avec le consentement exclusif de ses propres membres.

Ces abus et la mesure prise pour les combattre ont une ressemblance frappante avec ce qui est relaté dans le règlement de Valladolid[3] au sujet des décisions prises par les administrateurs sans le consentement de la communauté[4], et dont parle la satire dirigée par Salomon b. Reüben Bonfed contre la communauté de Saragosse, vers le commencement du xve siècle[5], et dont je donne des extraits dans les Pièces justificatives (n° 2)[6].

[1] *Ibid.*

[2] הרש"ך, II, n° 149.

[3] *Revue*, VIII, p. 192.

[4] Voici ce passage d'après une copie partielle de ce règlement (fin ch. iv) entre mes mains : אוטרו שי פור קואנטו לפעמים אלגונוש אקוארדאן די מאזיר אלגונאש הסכמות כללות ולהחרים שוברליאש אי בפתע פתאום סופרים אי אוטראש פרישונאש שון מסכימים שוברי ליו אאון קי נון איש חפץ דיל קהל או רובו, אורדינאמוש קי די אקי אדילאנטי נון שיאה אושאדו אלגונו די שיאיר מטיל איל טאל חרם פאשטה קי איה המתנה וישוב בדבר די מאנירה קי בבירור שי שיפה להיד על הדבר כי הסכמות כל הקהל או רובו אובו איניליו אי לוש מצואים במעמד ההוא כולם.

[5] Graetz, VIII, p. 395, note 3.

[6] D'après un ms. catalogué dans la préface de mon ouvrage תולדות בני אברהם.

III. Organisation et Administration.

Aussi longtemps que les Israélites indigènes furent en majorité à Salonique, la prépondérance leur revint naturellement dans les affaires communales. Mais les émigrés espagnols ne tardèrent pas à y gagner toute l'influence, comme dans les autres communautés de l'empire, et leurs rites prévalurent sur ceux des Italiens, des Français et des Askenazim[1].

Cependant la communauté ne formait pas, au commencement, une congrégation compacte et homogène. Chacun des groupes constituant l'ensemble préférait vivre isolé et s'administrer en gardant pour son compte, suivant sa province ou ville d'origine, son caractère, ses coutumes, ses écoles, sa liturgie et son rituel. C'est ainsi que, à côté des synagogues réunissant les éléments français, allemands, italiens, pouillais, calabrais, magrébins, etc., à côté des temples portant soit des noms particuliers, tels que : Astruc, Yahia[2], Bet-Aron, Ismaël, soit des titres hébreux comme : בעלי תשובה, אורחים, לוית חן, שלום, עץ החיים נוה שלום, נוה צדק, הר גבוה[3], les émigrés de la péninsule ibérique avaient formé des communautés séparées sous les noms de castillane, aragonaise, majorquine, catalane et portugaise, ou bien évorane, lisbonnaise, d'après leurs provinces ou villes d'origine.

Toute circonscription où il y avait un temple était appelée un quartier, *mahalé* en turc[4]. Point de cohésion entre ces divers centres de réunion[5], qui ne s'accordaient pas même sur la prononciation de certains noms propres. Chacun conservait jalousement ses usages, notamment en ce qui concerne la façon d'enregistrer la dot dans l'acte de mariage[6], ainsi que les meubles

[1] כמעט נמשך כל מלכות תוגרמה לסדר תפלות ספרד יען כי הם הרבים במלכות ותפלתם צחה ומתוקה, וכולם או רובם הניחו מנהגם ונמשכו אחר מנהג ספרד, כמו שהוא היום בעיר ואם בישראל סאלוניקי יע"א, שק"ק קאלאבריא ופרובינסיה וציצוליא ופוליא תפסו מנהג ספרד, לא נשאר כמעט כי אם הק"ק אשכנז שלא שנו מנהגם (רשד"ם sur *Orah Hayyim*, n° 35).

[2] Ou Portugal-Yahia (Conforte, f° 50 *b*).

[3] דברי ריבות, n° 106.

[4] אינו נקרא מהלה רק שהיה בית ועד לתפלתם וכו' (ריב"ל, I, f° 67).

[5] רשד"ם sur *Orah Hayyim*, n° 28.

[6] עיר סאלוניקי עם גדול יש בה, ואלו מנהגם שונה מאלו... יש מהם שמרבין הרבה על השומא (של הכתובה), ויש מהם שאינם מעלים כ"כ שנוהגים באותו השיווי שהוא שוה, (אבן העזר sur רשד"ם, n° 134).

que la femme apporte en mariage [1]. Chacun de ces temples avait son administration intérieure, dont les chefs étaient les administrateurs ou directeurs (פרנסים ou מנהיגים), les membres du Conseil (אנשי מעמד), les taxateurs (מעריכים), les trésoriers (גזברים) et percepteurs (גובים ou גבאים) [2], en dehors des censeurs ou syndics (ממונים) qui veillaient sur le maintien des bonnes mœurs et de la conduite religieuse des fidèles [3], et de la confrérie pour les enterrements (חברת קברים ou חברותא) [4] dont les membres s'occupaient exclusivement des obsèques. Ces institutions n'existaient pas dans les petits oratoires ou מדרשים [5]. Ces divers fonctionnaires étaient choisis (מינוי) pour un certain temps parmi toutes les classes de la population, afin que chacune eût ses représentants dans l'administration [6]. Quand on dérogeait à cette règle, il en résultait des inconvénients. Ainsi, les membres du temple Lisbonne ayant chargé sept riches de les administrer, ceux-ci abusèrent de leur pouvoir, en prenant toute sorte de mesures arbitraires. Les administrés, fatigués de ce despotisme, y mirent fin, en annulant, le samedi de Pâque de 1570, la convention qui les y avait soumis [7].

Il n'y avait de terrain commun pour l'activité spirituelle des Israélites de Salonique que le grand Talmud-Tora (חברת תלמוד תורה) [8] destiné à fournir des élèves à tous les séminaires de la ville [9]. Il était entretenu par les dons et legs, non seulement des habitants de cette ville, mais aussi des membres de cette commu-

[1] במקום שנוהגים לכתוב בכתובה הכניסה לו כלי פ׳ בכך וכלי פ׳ בכך כמו שנוהגים היום בני רומאניא והמסתערב אבל כגון אנו שאין כסף משנה) כותבין בכתובה שום כלי בפרטות אלא כוללים הכל sur יד חזקה, אישות, fin ch. XXII).

[2] בית הכנסת נקרא במקום שיש להם פרנסים וחברת קברים וגובים תמיד וצדקה וכל עניני בית הכנסת מה שאין כן במדרש כי אין בשום מדרש ממדרשי שלוניקי מהענינים הנ״ז (דברי ריבות, n° 60. — במנוי פרנסים... או גזברים או מעריכים או אנשי מעמד או ישיבת בית הכנסת וכל שאר ענינים הנלוים להנהגת הק״ק (*ib.*, n° 224).

[3] רשד״ם sur יורה דעה, n° 52.

[4] רשד״ם) לפי שיש חברותא וכל קהל וקהל מתעסק בצורכי המת שלו sur אורח חיים, n° 28).

[5] Ci-dessus, note 2.

[6] ... ממנים פרנסים ומעמד אחר מהם עשירים מהם בינונים מהם (דברי ריבות, n° 224).

[7] *Ibidem.*

[8] Il nous paraît intéressant de signaler ici deux inscriptions de ce Talmud-Tora, dont l'une relate la réparation, après l'incendie de l'an 5380 (1620) à laquelle a largement contribué Noé Cohen Askénazi en 1624, et l'autre datée de 1752 et parlant de deux Israélites, Jacob Zonana et Moïse b. Isaac Cuenca et d'un musulman, Hagi Ibrahim Aga, qui ont pourvu cet établissement d'une fontaine. Ces deux inscriptions ont été publiées dans le journal *El Avenir*, n° 32, p. 5.

[9] Conforte, f° 46 *a*.

nauté établis ailleurs [1], et même des généreux donateurs des environs de Salonique [2]. Cette institution eut une telle importance que l'histoire nous a conservé les noms de quelques rabbins-directeurs, tels que Josué Barzilaï [3] et Abraham Cambriel [4] au XVIe siècle, Isaac b. Joseph Pardo [5], David Lévi Minzi Askenazi, Isaac Léal, Yomtob Gabirol [6], Baruch Angel ainsi que l'administrateur (פקיד) David Basello [7] au XVIIe siècle.

Les autres temples aussi avaient chacun son rabbin (ou ses rabbins [8]) s'occupant de l'enseignement (ישיבת בית הכנסת) [9], en dehors de ses autres fonctions. Quelques-uns sont devenus célèbres, tels que Méïr Arama pour le temple d'Aragon [10], Isaac Adribi pour celui de Schalom, Salomon b. Abraham Cohen pour celui de מדרש גרוש קשטיליא, Samuel di Médina del Campo, chef des Portugais d'abord [11], puis de la synagogue de גירוש ספרד, où il faisait des prédications [12]. La nomination et le maintien de ces rabbins donnaient souvent lieu à des tiraillements regrettables [13]. Tantôt c'est R. Jacob Samout [14] qui veut s'imposer par force [15] comme rabbin au temple de Kiana [16]. Le même cas se présenta pour R. Hayyim Obadia [17]. Ce rabbin, d'ailleurs, était parfois en conflit même avec ses collègues, encore du temps de leur doyen Joseph Taytaçak [18]. Mêmes dissensions dans le temple Sicile (avant 1594) à propos du rabbin Joseph Firmon [19]. Ces mésintelligences aboutissaient tantôt à la mesure radicale de laisser le temple dépourvu pour quelque

[1] אפילו הדרים בארץ רחוקה עיניהם ולבם שם, בחברת ת"ת שהוא תל שהכל פונים בו... (דברי ריבות, nº 223).

[2] רשד"ם, I, nº 158.

[3] Conforte, fº 40 *a*.

[4] *Ibid.*, 40 *b*.

[5] *Ibid.*, fº 45 *b*.

[6] *Ibid.*, fº 46 *a*.

[7] *Ibid.*, fº 50 *b*.

[8] Voir pièce nº 5.

[9] דברי ריבות, nº 224.

[10] Conforte, fº 30 *a*.

[11] Consultations de רשד"ם sur אורח חיים, nº 33.

[12] בן שמואל, sermon nº 29.

[13] Consultations de רשד"ם sur יורה דעה, nº 80; הרש"ך, IV, nº 18.

[14] Voir plus loin, *s. v.*

[15] Un temple probablement de même origine, à Balata-Constantinople, s'appelle Tchana.

[16] החכם השלם כה"ר יעקב שמוט רצה להכנס לרב ומרביץ בק"ק קייאנה בעל כרחם ע"י אומות... (רשד"ם sur יורה דעה, nº 76). Pour un cas analogue, au sujet du Kahya Schaltiel à Constantinople en 1518, voir Consultations d'Elie Mizrahi, nºs 14 et 15; cf. *infra*, ch. IV, Attributions.

[17] Voir *infra*, *s. v.*

[18] תומת ישרים, nºs 161 et 162.

[19] הרש"ך, III, nº 46.

temps de chef spirituel[1], et tantôt à de profonds déchirements qui se terminaient par une rupture complète. C'est là le cas des fidèles du temple גירוש ספרד, dont une partie, mécontente, construit une nouvelle synagogue, et celui du temple שלום que les mécontents ont déserté pour aller faire leurs dévotions dans l'oratoire de Provence[2]. Peut-être est-ce pour une cause semblable qu'un schisme se déclara en 1575 entre les deux sections du temple Sicile qui, pendant près de soixante-dix ans, avaient vécu ensemble bien qu'ayant eu, pour certaines choses, leurs administrations séparées. Elles en arrivèrent à demander le partage du mobilier sacré, des rouleaux du Pentateuque et de la synagogue même[3]. Ces désertions jetaient la confusion dans la répartition des impôts[4] de chaque temple. On se décida alors à aviser aux moyens de parer à ce mal. Pour rendre fixe à chaque congrégation sa population flottante, tous les rabbins et administrateurs de la grande communauté, réunis en séance plénière le samedi 17 Tammouz 1525, résolurent, entre autres choses, d'interdire ces changements continuels de temple ainsi que la division des membres de chaque circonscription en deux groupes et la construction de nouvelles synagogues, conséquence naturelle des schismes. Ces sages mesures firent l'objet d'une ordonnance mi-espagnole et mi-hébraïque[5].

Ainsi, malgré la désunion permanente des temples, ils arrivaient parfois à s'entendre sur certaines questions, telles que celles des impôts[6] ou autres[7], surtout pour ce qui concernait l'entretien du Talmud-Tora et les fondations pieuses. Dans ces cas, le vote de la majorité suffisait pour contraindre la minorité[8]. C'était là le premier pas vers une alliance définitive, qui, pour un certain temps au moins, semble avoir mis fin à l'anarchie. Il paraît que, pour agir en commun au premier appel, afin d'empêcher le retour des divisions que nous venons de raconter, les temples, tout en gardant leur autonomie, créèrent une espèce de pacte fédératif. Cette confédération était même présidée par

[1] הסכימו ביניהם שלא להעניד בקהלם חכם במשך כך שנים רצופים... (תורת חיים, III, n° 32).

[2] רשד"ם sur אורח חיים, n° 36.

[3] ק"ק סיסיליא חדשים גם ישנים זה כמה שנים כמו שבעים שנה פחות מעט או יותר מעט היו בבית אחד והיו באהבה ואחוה... ושנת השל"ד עלה ברוח אנשי ק"ק סיסיליא חדשים ונפרדו ויצאו מבית הכנסת הישן... (רשד"ם, I, 182).

[4] Cf. plus bas le chap. qui porte cette rubrique.

[5] דברי ריבות, n°s 59 et 60.

[6] Voir plus loin au chapitre portant ce titre et pièce n° 7.

[7] Pièce n° 5.

[8] רשד"ם sur אורח חיים, n° 20; ריב"ל, II, n° 72.

un rabbin attitré[1], qui, vers 1539-1535, semble avoir été R. Benjamin Lévi Askenazi[2]. C'est probablement comme délégué de ce pouvoir central que Moïse Almosnino fut envoyé, vers 1568, à Constantinople[3].

Malheureusement, cette union ne fut pas de longue durée. Les temples reprirent chacun son indépendance, peut-être sous l'incitation de R. Jacob (ibn Habib ?)[4]. Certains d'entre eux, comme celui de Vieille Catalogne, continuèrent à avoir leur tribunal religieux spécial[5], la synagogue de Vieux-Lisbonne en avait encore un en 1659[6].

IV. Attributions.

Nous ne voulons pas revenir sur cette légion de פרנסים, גזברים, מעריכים, ממונים, etc., dont il a été question au chapitre précédent. Contentons-nous de dire d'une manière générale que, d'après une règle en vigueur dans certains temples, toute personne chargée d'un mandat honorifique ne pouvait pas en accepter d'autres de peur qu'elle ne se trouvât dans l'obligation de négliger l'un ou l'autre de ces mandats[7]. Voici maintenant quelques détails sur les fonctionnaires suivants :

Rabbins. En dehors de leur devoir de répandre l'enseignement religieux[8], ils étaient investis du pouvoir législatif, en vertu duquel ils rendaient des ordonnances, soit seuls[9], soit avec les administrations laïques, et ils jugeaient certains litiges entre les Juifs[10]. Outre les Consultations de l'époque qui nous donnent à ce sujet les détails les plus circonstanciés, nous avons le témoignage de deux de nos pièces. Dans notre n° 3, on se plaint, en effet, que certains individus aient osé porter des litiges devant les

[1] והיום שנה אחת ראינו לחבר את האהל להיות א׳ שיהיו כל הממונים נמשכים אחר רוב ממוני הקהלות ובעל תורה אחד עליהם על פיו יחנו ועל פיו יצאו בין בדיני ממונות בין בדיני אונסים וקנסות וחבלות (דברי ריבות, n° 162).

[2] יוסף דעת, n° 11, p. 162 et 165.

[3] מאמץ כח, sermon n° 1.

[4] כי כבר נסינו ומצאנו ראינו כי הפירוד טוב מהחיבור (דברי ריבות, n° 162).

[5] הרש״ך, IV, n° 28.

[6] פרח מטה אהרן, II, n° 47.

[7] הרש״ך, III, n° 53.

[8] דברי ריבות, n° 224; cf. רשד״ם, I, n° 170, et ci-dessous, *s. v.* Abraham Siralvo.

[9] Pièce n° 1.

[10] Pièce n° 5.

tribunaux musulmans pour des affaires de droit civil et matrimonial. Les rabbins, de concert avec les notables, réunis au temple de Catalogne le mercredi 9 Tébet 5318 (1558) et s'inspirant, sans doute, des anciennes traditions talmudiques[1], menacent de l'excommunication tant ceux qui intentent de pareils procès auprès des autorités non-juives, que les personnes qui y vont déposer témoignage. De plus, pour que nul contrevenant ne puisse en prétexter ignorance, il est décidé que publication sera faite de cette résolution dans les temples tous les samedis qui précèdent les néoménies (שבת יהי רצון). Le corps rabbinique de Constantinople (acte n° 4 de fin Adar I 5323 = 1563), non seulement sanctionne cette décision, mais recommande aussi aux rabbins de Salonique de déférer, le cas échéant, à sa justice les délinquants, qu'il se promet de faire venir enchaînés dans la capitale, où il leur infligera un châtiment.

Parmi ces rabbins, il y en eut qui accomplirent certaines missions diplomatiques. Ainsi, la communauté de Salonique, ayant eu à souffrir de la malveillance de la minorité grecque, envoya une députation à Constantinople afin d'obtenir, avec l'aide des hauts fonctionnaires israélites, satisfaction et protection. Ces délégués, à la tête desquels était le prédicateur Moïse Almosnino[2], réussirent en 1568, grâce à l'intervention de Joseph Nassi, duc de Naxos, à se faire accorder par le sultan Sélim II un firman ratifiant les anciens privilèges de la communauté. C'est peut-être pour une démarche analogue que le rabbin Benjamin Lévi Askenazi fut envoyé vers la même époque à Constantinople[3]. Jacob Nahmias a-t-il été, avant 1571, victime d'une mission de ce genre[4]? Ce qui est certain, c'est que le rabbin Juda Covo, délégué en 1637, avec quelques notables, pour régler avec les autorités centrales une question d'impôt[5], paya de sa vie son dévouement à la cause de ses coreligionnaires de Salonique[6].

Salomon Amarillo, de Constantinople, nous montre le rabbin de Salonique (en Tammouz 1715[7]), non seulement exerçant les fonc-

[1] Cf. *Guittin*, 88 *a*.

[2] מאמץ כח, sermon n° 1.

[3] ... עד שלסבה זו נדר ממקומו החכם השלם כמוה"ר בנימן אשכנזי נר"ו והלך לקונסטאנטינה במלאכות הק"ק אשר בסאלוניקי יע"א לראות ולבקש לנו מנוח מן המלך יר"ה (רשד"ם sur יורה דעה, n° 55).

[4] Pièce n° 10; cf. plus bas, ch. v, Impôts.

[5] Voir ch. v, Impôts.

[6] יוסף דעת, n° 10, p. 146.

[7] ... למען הוא ירים את ריבם וידין את דינם, להקרא מורנו ולקרות שורה ועשרת הדברות ולתת סבלונות וכיוצא ולמנות גבאים (כרם שלמה, Lois du serment, n° 21).

tions de juge dans le temple de son ressort, y nommant les fonctionnaires, mais aussi jouissant de certaines prérogatives attachées à son titre de *Morénou*[1]. Les casuistes saloniquiotes de ce temps sont plus sobres dans l'énumération des privilèges rabbiniques.

Greffiers. Pour l'époque qui nous occupe, nous connaissons trois rabbins, Isaac Haber, Abraham Yiçhaki et Isaac Yiçhaki[2], revêtus de l'emploi de notaire et faisant autorité dans les matières de leur compétence.

Officiants. Une consultation d'Elie Mizrahi nous donne, vers le même temps, les noms de dix Hazzanim de Salonique se prononçant sur une question liturgique, d'après ce qu'ils ont pratiqué en Espagne, surtout à Séville, avant l'exil et dans leur nouvelle patrie, où ils ont continué leurs anciens usages[3].

Schohetim. Au sujet de cette classe de fonctionnaires, la pièce n° 5, datée de lundi 8 (ou 18) Schebat 5315 (1555), bien que présentant une lacune d'environ sept lignes, nous permet de connaître le cas suivant : Certains individus allaient tuer leur bétail dans les abattoirs chrétiens ou musulmans, ou bien, quand même ils l'immolaient dans la boucherie juive, ils le soustrayaient à l'inspection des schohetim. Aussi, exception faite pour les consommateurs n'égorgeant que pour leur besoin personnel, il est interdit par notre Escama, sous peine d'excommunication, de tuer du bétail hors de l'abattoir israélite, à moins d'avoir recours aux schohetim officiels. Cette ordonnance ne devait rester, bien entendu, en vigueur qu'aussi longtemps que, en vertu d'une entente, tous les temples seraient desservis par une seule et même boucherie.

Ces mesures de centralisation étaient probablement prises en vue d'assurer la perception régulière de la Gabelle sur la viande. Peut-être aussi agissait-on ainsi par scrupule religieux pour contrôler l'animal abattu, d'après les règles établies par Don Juda Benveniste, Joseph Passi et Jacob ibn Habib, règles dont l'application était négligée du temps de Samuel di Médina[4].

Parmi les schohetim de Salonique ayant acquis une certaine autorité, il faut citer, dans la première moitié du XVIe siècle, un certain Joseph (גאעדי) Djade[5], puis, un peu plus tard, Joseph Pirchon, une autorité dans la matière[6], puis vers le commencement du XVIIe siècle, David Florentin, gendre de Joseph Pirchon[7].

[1] הרש"ח, II, n° 143.
[2] Voir plus loin, *s. v.*
[3] רא"ם, n° 2.
[4] רשד"ם, I, n° 44.
[5] דברי ריבות, n° 180.
[6] רוסף דעת, p. 169.
[7] Conforte, f° 46 *b*.

Kahya. On sait que les Juifs de Turquie avaient, dès le commencement du XVIe siècle, un représentant politique nommé Kahya ou Kethuda, qui, investi de cette dignité par le Sultan, avait, comme tous les courtisans, ses entrées libres dans le palais. Il protégeait les Israélites contre la conduite arbitraire des pachas ou le fanatisme de la population [1]. Cette fonction, qui égalait autrefois en considération celle du Grand Logothète du Patriarcat œcuménique du Fanar et qui a beaucoup décliné de nos jours, s'est continuée, presque sans interruption, sous le nom de Kapou-Kahyassi (Kahya de la porte).

Comme dans la capitale, il y avait aussi un Kahya ou שמש dans les communautés des provinces pour les représenter. Nous en connaissons un à Salonique du nom de אלישע (1539-1545), qui se rendit à Constantinople de la part d'une faction pour contrecarrer auprès des autorités les démarches des délégués de la communauté [2].

V. Impots.

La communauté de Salonique, comme ses sœurs des autres villes de Turquie, avait de grands besoins tant pour les frais du culte, les gages des fonctionnaires, l'aumône aux pauvres, l'entretien des hôpitaux et des écoles, que pour payer au fisc taille et redevances [3]. En 1549, elle se voit sollicitée par le célèbre chroniqueur Joseph ha-Cohen de contribuer au rachat des Juifs orientaux prisonniers sur les galères de Cigala-Visconti et Jean André Doria [4]. Elle devait aussi payer un droit à l'État pour pouvoir acheter des esclaves [5].

Pour asseoir les impôts sur une base solide, il fallait avant tout fixer pour un certain temps le chiffre des contribuables. Or, comme nous avons vu plus haut [6], rien de plus mobile à Salonique. On tâcha d'abord d'y remédier par l'ordonnance de 1525 dont il a déjà été question. De plus, aucun membre ne pouvait se séparer d'un temple ou d'une congrégation avant qu'il n'eût versé une somme assez importante [7]. Toutefois, n'était considéré comme

[1] Consultations d'Elie Mizrahi, nos 14 et 15.
[2] יוסף דעת, p. 163.
[3] Graetz, IX, p. 33.
[4] *Revue*, t. XVI, p. 37, et XXI, p. 295.
[5] תורת חיים, III, no 45.
[6] Chap. III, Organisation et administration.
[7] תורת חיים. fo 82 *b*.

membre contribuable que celui qui était définitivement établi dans la ville avec toute sa famille, ce qui n'était pas le cas des commerçants de passage. Cette distinction était aussi en vigueur à Constantinople et à Andrinople [1].

Parmi ceux qui voulaient esquiver le payement des redevances, il y avait les immigrants des pays lointains [2], dont les plus nombreux et les plus importants étaient sans doute les Marranes qui affluaient continuellement de la Péninsule et dont il s'agissait de régulariser la situation. Par une convention, conclue probablement avant 1560 [3], les sept synagogues espagnoles décidèrent que tous les Juifs de Castille et de Portugal nouvellement arrivés seraient répartis entre elles par le sort, par portions égales, pour être membres contribuables, et que, jusqu'au tirage au sort, deux percepteurs, chargés d'encaisser les diverses contributions et les dettes fiscales de ces nouveau-venus, les partageraient entre les temples [4].

Cependant, malgré ces efforts pour donner de la fixité au chiffre invariable des contribuables, le va-et-vient est continuel à Salonique. En effet, la liberté qu'avait tout émigrant de quitter à volonté la ville y avait attiré un grand nombre de riches Portugais de Venise, qui s'arrêtaient plus ou moins longtemps à Salonique [5]. On se vit dans la nécessité de supprimer cette liberté. Mais cette suppression arrêta l'arrivée de nouveaux contribuables; on fut alors obligé de laisser chacun libre de rester ou de partir. Les contribuables aisés en profitaient pour aller résider dans d'autres villes en laissant à la charge des pauvres l'acquittement des impôts, notamment celui des habits dont nous allons parler plus loin [6]. Pourtant les charges fiscales étaient encore supportables quand Salonique n'était qu'un simple arrondissement, mais elles triplèrent quand cette ville eut été élevée par l'État au rang de chef-lieu de département [7]. Aussi pesaient-elles très lourdement

[1] הוא מנהג פשוט בקוסטה ואידרני ופה סאלוניקי שאין תובעין כרם (שום מס כלל לשום אדם הבא מעיר אחרת שנושא ונותן בעיר שלמה, lois de l'impôt, nos 83 et 84).

[2] באים בכל יום מארץ מרחק.

[3] Car notre pièce no 6, qui porte cette date, semble y faire allusion par ces mots : והיינו לאחדים נצמדים... כיתר קהלות תהלות ישראל.

[4] דברי ריבות, no 56.

[5] הסכמה נעשה לתיקון ובנין העיר בחשבם שבזה יבאו מכל העולם כל שנותנים להם חירות וכמו שאמרו אז שהיו יותר מארבעים אנשים אמודים בממון רב שבאו מפורטוגאל לויניציאה ואמרו שרוצים לבא פה שלוניקי.

[6] תורת חיים, fo 144 *a* et 79 *a*.

[7] בזמן מתקני ההסכמות היתה סאלוניקי קאסאבה בשער המלך והשופט היה לו הכנסה ק"ק לבנים עכשיו ת"ק, בזמן ההוא המכס

sur les contribuables et on était obligé de faire payer des taxes à toute une classe de la population qui, d'après la tradition talmudique[1], continuée par les casuistes postérieurs[2], devait en être exempte, je veux dire les rabbins, qui, comme le constatent avec regret les signataires de notre pièce nº 8, du 10 Tébet 5322 (1562), étaient imposés à l'instar des laïques. Il est vrai que plus tard certains ne payaient pas d'impôts, car Israël[3] ibn Sanche[4], comme le montre la pièce nº 9, datée du vendredi 7 Adar 1571 (= לקרא ?), fut exonéré de tous les impôts, malgré sa grande fortune, par égard pour son frère, qui avait rendu à la communauté de Salonique d'éminents services. Le frère dont il s'agit ici serait-il identique avec Méïr ibn Sanche[5], rabbin à Constantinople et signataire d'un acte ms. en ma possession, daté de l'an 1585?

Quelques jours après la date susindiquée, le dimanche 19 Adar 1571[6] (pièce nº 10), une exemption partielle est décrétée en faveur du rabbin David ibn Nahmias[7], qui, par considération pour son frère R. Jacob[8], mort victime d'une mission, ne devra plus payer, comme sa part de taxe, que la somme de 100 sultanes[9]. Ces dispenses n'ont été accordées qu'après l'allègement dont la communauté fut favorisée par le gouvernement, comme il est relaté par la pièce nº 11 (malheureusement tronquée), datée du 23 Adar II 1568 et dont voici un résumé : Après avoir souffert de lourds et nombreux impôts, la communauté de Salonique ayant eu la chance d'en être délivrée[10] au moyen du *Mussélimlik*[11], les rab-

היה עולה למלך י"ב או י"ג משאות ולא היו פוריים אותם, ובזמן הזה יעלה לסך ח"ל משאות, ומאין נמשך זה? אלא שמתחלה היה עיר רשד"ם ועכשיו כרך sur חשן משפט, nº 296). Cf. les sommes payées par la communauté de Constantinople (Consult. d'Elie Mizrahi, nº 89).

[1] *Baba Batra*, 7 *b*.

[2] *Anecdota Oxoniensia*, I, part. IV, p. 157. Cf. notre Étude historique sur les impôts, p. 59.

[3] Voir plus loin, *s. v.*

[4] Au sujet de cette famille, voir יוסף דעת, nº 14, p. 213, ainsi que notre article « Documents et traditions sur Sabbataï Cevi et sa secte », dans *Revue*, t. XXXVII, p. 107.

[5] Consult. de Salomon Cohen, II, nº 144.

[6] Il y a ici incompatibilité chronologique avec la pièce nº 9, d'après la date de laquelle (7 Adar, vendredi) ce dimanche devait coïncider avec le 16 (non avec le 19) Adar.

[7] Voir plus loin, *s. v.*

[8] Voir plus loin, *s. v.* et ch. IV, Attributions.

[9] Appelées aussi פרחי זהב סולטניש (דברי רבות, nº 325). Cette monnaie est probablement le « réal », cf. nos pièces 7, 8, 9 et 10 avec l'acte appelé שטר ההשוויה dans le ספר השטרות de Juda b. Barzilaï de Barcelone (éd. מקיצי נרדמים, Berlin, 1899, p. 137-138).

[10] Peut-être à la suite de démarches entreprises dans la capitale par la députation qui y fut envoyée la même année sous la présidence de Moïse Almosnino.

[11] Mot turc signifiant « exemption », probablement partielle, à l'exemple de celle

bins de cette ville, d'accord avec les administrateurs, voulant créer des ressources pour le maintien de ces franchises, ont imposé pour une période de dix ans [1] toutes les marchandises importées et exportées, avec la clause explicite que tous les fonds provenant de cet impôt, après déduction des appointements des greffiers, percepteurs et employés, ne devront être dépensés par les préposés que pour l'entretien du Mussélimlik, à l'exclusion de tout ce qui ne s'y rapporte pas, fût-ce même pour une œuvre de bienfaisance. Peut-être est-il fait allusion à cette affaire du Mussélimlik dans le מס הבגדים dont parlait longuement Salomon ibn Mubhar [2] et qui consistait, pour la communauté de Salonique, à délivrer à l'État, peut-être à un prix modique, un certain nombre d'habits et de feutres en laine et en poil de chèvre, charge annuelle qui remplaçait à elle seule tous les impôts qui pesaient autrefois sur cette communauté. Si notre identification est exacte, cette unification des impôts a été obtenue, sous le nom de Mussélimlik, vers 1568 [3].

Apparemment, c'est à cet impôt que doit se rattacher notre pièce n° 12, copiée par Semtob Alhanati et recopiée par Moïse Almosnino [4], et qui lance des imprécations [5] contre quiconque ferait exportation, par terre ou par mer, lui-même ou par l'entremise d'un tiers, de laine ou d'Anghyre (?האנייר) au delà de trois jours de circuit de Salonique, ou en vendrait à un non-israélite dans le but d'exporter à l'étranger. Nous nous demandons si cette défense de transporter ces produits à l'extérieur n'eut pas pour cause le désir de garder la laine et l'Anghyre [6] nécessaires à la confection des habits exigés par l'État.

dont bénéficiaient les descendants de Moïse Amon, qui ne payaient que la moitié des contributions qui devaient leur incomber (יוסף דעת, p. 51).

[1] Pour cette période décennale, cf. le règlement de Valladolid, d'après la copie en ma possession : תקנה זו אנו מסכימים שתהיה קיימת על כל הקהלות הקדושות אשר במלכות אדוננו המלך י"א, ויעל כל אחד ואחד מהם כמו שכתוב בה דיסדי פרימירו דיאה דיל מיש די סיון ארנקי אישטאמוש דלשטי אניו דילה פיגה דישטה דיגח תקנה פאשטה דיאיז אניוש רצופים. ושינהגו בה כל הקהלות הנזכרות וכן כל מהל וקהל מהם דישדי איל דיאה קי לוש פואירה לואידה או פובליקאדה פאשטה קונפלרסיון די לוש דיגוש דיאיז אניוש רצופים.

[2] תורת חיים, f° 93 *b*.

[3] תורת חיים, III, n° 3, au commencement, et pièce n° 11.

[4] Il y a pourtant une difficulté au rapport que nous voulons établir avec cet impôt et notre pièce, c'est que l'un des signataires, Joseph ibn Leb, n'était plus à Salonique après 1545 (Conforte, f° 37 *b*), tandis que le Mussélimlik, d'après notre précédente argumentation, semble avoir été institué vers 1568.

[5] Cf. les imprécations comminatoires du ספר השטרות (voir plus haut, p. 221, note 9).

[6] Selon toute apparence, c'est une sorte d'étoffe provenant d'Angora ou plutôt le poil de chèvre, long et soyeux, qui sert à sa confection.

VI. Règlements somptuaires.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur le Règlement castillan de 1432[1] et sur d'autres documents espagnols[2], pour voir combien les Juifs de la Péninsule, en dépit de toutes les interdictions[3], aimaient les habits somptueux et le faste en toutes choses. Au lendemain de leur exil, ils n'avaient pas changé leurs habitudes. Ainsi, le sultan Mourad III prit une ordonnance (vers 1579) pour limiter leur luxe. Il fut défendu aux Juifs, ainsi qu'aux chrétiens, de se revêtir d'habits de soie et de porter des coiffures de haute forme (kaouk) ; on leur permit seulement de se coiffer du petit bonnet[4]. A Salonique aussi, le luxe était grand parmi les Juifs, car la pièce n° 13, datée du mardi 17 Nissan 1554, blâme l'excès de toilette de quelques individus qui soulevait des plaintes, de la part des non-juifs, contre l'ensemble de la communauté[5]. Cette même pièce leur reproche également d'aimer trop la musique dans les fêtes et aux noces. Les rabbins de Salonique, redoutant la malveillance de la population non-israélite contre les Juifs, crurent nécessaire de leur imposer les restrictions suivantes, pour l'espace de dix ans, sous les peines les plus sévères :

I. Il est défendu aux femmes[6] ayant atteint l'âge nubile, surtout aux femmes mariées, de porter dans la rue aucun bijou en or ou en argent, sauf une simple bague au doigt. Le port des joyaux ne leur est permis qu'à l'intérieur de la maison.

II. Sont défendues les processions nocturnes de noces[7], au commencement de la nuit ou avant l'aube, comme il était d'usage. On ne doit conduire la jeune fiancée[8] sous le dais nuptial qu'en plein jour, sans cierges et accompagnée seulement de dames.

III. Les musiciens mâles ne doivent jouer de leurs instruments à aucune cérémonie joyeuse, ni aux noces[9], ni à la fête de la circoncision[10], ni à la célébration des fiançailles.

[1] *Revue*, XIII, p. 194.

[2] Cf. שבט יהודה, n° 8 et 66.

[3] Lafuente, *Historia general de Espagna*, p. 56 ; Alfonso de Spina, Lindo, p. 199.

[4] Graetz, IX, p. 439.

[5] Voir ci-dessus ch. Attributions, מאמץ כח, n° 1, et *Mosé*, *Antologia israelitica*, n° 10, p. 382, note 11.

[6] Dans le Règlement de Valladolid, la prohibition du luxe s'étend aussi aux hommes.

[7] « Ainsi que le transport d'un rouleau de la Loi » ajoute notre pièce, n° 14.

[8] Ni le ספר תורה (n° 14).

[9] Depuis le שבת די טאלאמו (samedi du dais, appelé de nos jours שבת די פראון, samedi de publication) jusqu'à la fin des sept jours du mariage (*ibid.*).

[10] Tous les huit jours des couches (*ibid.*).

Dix ans plus tard, on sentit le besoin de renouveler ces deux dispositions par l'Ordonnance n° 14, datée du vendredi 26 Adar 1564, qui, entre autres choses dont il sera question plus loin, ajoute :

IV. Défense aux hommes de danser avec les femmes, sous quelque prétexte et dans quelque circonstance que ce soit. Une telle défense avait été déjà établie trente ans auparavant dans la communauté de Larta ou Arta [1].

D'après la pièce n° 15 (malheureusement incomplète), datée du vendredi, section de *Jéthro* de l'an 1552, on doit y ajouter :

V. La défense de jouer aux dés ou à tout autre jeu dans l'enceinte de Salonique et dans ses environs (sauf les villages), défense en vigueur depuis près de vingt ans à Patras en même temps que l'interdiction de la danse mixte [2].

VII. Loi matrimoniale.

Les rabbins de Salonique se préoccupaient de faire disparaître les procédés malhonnêtes employés dans la conclusion des mariages, et qui sont déjà signalés en Espagne même par le Règlement de 1432, si souvent cité [3]. Il paraît que la dissolution des liens conjugaux se produisait très facilement, les cas de divorce étant devenus fréquents [4]. Pour défendre la sainteté du foyer domestique, on prit donc une mesure énergique, ainsi relatée et motivée par l'ordonnance n° 16, datée du 6 Heswan 5428 (1567) et copiée par Moïse Almosnino : Considérant que des gens malhonnêtes et menteurs prétendent souvent avoir épousé telle jeune fille qui n'en sait rien, fait qu'ils font confirmer par de faux témoins, les rabbins statuent que personne, sous peine d'excommunication, ne pourra, directement ou indirectement, par l'entremise d'un chargé de pouvoirs, épouser une jeune fille, si ce n'est en présence d'une réunion de dix Israélites majeurs et libres.

Une loi similaire avait été établie à Arta, avant 1521, à la suite de semblables faits scandaleux, déclarant nulles de pareilles fiançailles [5]. On se demandait pourtant si de tels mariages étaient

[1] Cf. la défense d'admettre des danseuses et musiciennes arabes dans les fêtes, décrétée vers la même époque en Egypte par David ibn Abi-Zimra, *Anecdota Oxoniensia*, *l. c.*, p. 157.

[2] תומת ישרים, Venise, 1622, n° 168.

[3] *Revue*, XIII, p. 193.

[4] ריב"ל, III, n° 14.

[5] Voir רשד"ם sur אבן העזר, n° 50.

absolument nuls et s'il ne fallait pas, pour les rompre, un acte de divorce [1].

VIII. Ordonnances commerciales.

Le cadre de notre étude ne comporte pas de longues dissertations sur le négoce des Juifs levantins à l'époque dont nous parlons, surtout des Saloniquiotes, qui, armateurs rivaux des Vénitiens, équipaient des navires à leurs frais. Il suffit de rappeler le rôle prépondérant des Israélites de Salonique dans un douloureux épisode de l'histoire. On sait, en effet, que, pour venger la mort tragique des vingt-quatre martyrs d'Ancône qui, sur l'ordre du pape Paul IV, avaient péri sur le bûcher (1556), leurs coreligionnaires d'Orient essayèrent de détourner le trafic de cette ville au profit du port de Pesaro, où le duc Guido Ubaldo d'Urbin avait accordé refuge aux Marranes [2]. Or, d'après une correspondance échangée à cet effet entre la communauté de Salonique et les Marranes d'Ancône réfugiés à Pesaro [3], le délégué de ces derniers, Jude Farag, prit terre d'abord à Salonique, en raison de l'importance commerciale de ce port, muni d'une lettre que la communauté fit publier dans la synagogue [4].

Ces actives transactions commerciales donnaient naturellement naissance à des affaires de banque et à des avances de fonds aux ouvriers de la part des capitalistes entrepreneurs, avances et agiotages auxquels fait allusion l'ordonnance n° 14, dont nous voulons déterminer le sens. Nous avons expliqué ailleurs [5] en quoi consistait la confection des habits à Salonique et les diverses opérations qu'elle exigeait. Il paraît que les artisans qui s'adonnaient aux divers travaux de la fabrication empruntaient de l'argent aux capitalistes, qui leur fournissaient la matière première (laine ou האנייר), et qui tiraient profit sans doute des avances qu'ils faisaient en payant la main-d'œuvre meilleur marché que d'habitude, ce qui est un genre d'usure défendu par la casuistique [6]. C'est là le sens plausible du passage de notre ordonnance : אינפריסטאר דינירו אל פאטרון דילה רופה « emprunter de l'argent au maître de la marchandise » [7].

[1] אבן העזר, ch. xxviii, 21, d'après Consult. de Joseph Colon, n° 84.
[2] Graetz, IX, 361-366.
[3] *Revue*, n° 31, p. 66-72.
[4] Procédé que nous avons vu employer, d'après Pièce n° 3, et que nous allons voir tout à l'heure en pratique.
[5] יוסף דעת, p. 131-132 ; cf. ci-dessus, ch. v, Impôts.
[6] Voir *Schoulhan Arouch*, יורה דעה, ch. 176[8] ; *Baba Batra*, 86 et 87.
[7] Dans ce cas, ce serait l'ordonnance dont parlent Isaac Adribi et Salomon Cohen :

Moins obscure semble la suite du paragraphe de la même ordonnance, qui interdit à qui que ce soit, surtout aux banquiers, de faire des spéculations sur le change (ריקנבייר). La question de reconnaître ou non comme licite la lettre de change[1] est longuement débattue par les casuistes du temps, qui la traitent pour la plupart d'usure plus ou moins grave[2].

IX. Usufruits fonciers ou חזקות.

Ce droit qui, établi sur les biens-fonds, a son équivalent (sous le nom de *Guédik*) dans les legs pieux (Ewkaf) de la jurisprudence musulmane et dont la réglementation a vivement préoccupé les proscrits espagnols, soucieux d'assurer la bonne marche de l'administration de la communauté[3], est souvent cité dans les consultations qui parlent de Salonique, et on le rencontre rarement mentionné pour d'autres villes de Turquie, pour Constantinople par exemple[4]. Essayons d'expliquer en quoi consistait cet usufruit qui était transmissible seulement entre Juifs et dont la valeur a décuplé en moins d'un siècle[5]. Il y en avait de deux genres :

A. Le droit de propriété territoriale d'un Israélite était, pour ainsi dire, dédoublé en possession foncière proprement dite et en droit de location, de sorte que la cession de la première n'impliquait pas celle du dernier, qui, d'ailleurs, n'était aliénable qu'en faveur d'un coreligionnaire, jamais d'un non-juif. Naturellement, en raison de cette clientèle restreinte, ces immeubles perdaient beaucoup de leur valeur. Il arrivait donc que, si un Juif endetté, ne possédant rien autre que son patrimoine, voulait l'abandonner au créancier non-juif, celui-ci hésitait à l'accepter, le droit d'usufruit restant inaliénable et ainsi son droit de propriétaire devant être presque illusoire. De semblables cas se présentèrent devant Salomon Lévi II (1583-1635)[6], qui, pour les résoudre, avait recours au greffier Isaac Içhaki, lequel, se référant aux traditions de son père Abraham, obviait à cet inconvénient en

הסכימו שלא ליקח צמר בהמתנה וכל העובר יהא מובדל ומופרש פתו פת כותי... (דברי ריבות, n° 138 ; הרש"ך, n° 1).

[1] כתב של חליפין (רשד"ם sur חשן משפט, n° 65).

[2] הרש"ך, I, n° 16 ; cf. *ib.*, III, n° 2.

[3] Voir la pièce n° 19, datée du jeudi 6 Schebat 1533, qui semble identique avec celle dont parle Conforte (f° 35 *a*), vu que les signataires et la date sont les mêmes. Nous ne pouvons pas nous prononcer sur l'identité des autres ordonnances et actes dont il sera question plus loin.

[4] Voir Consultations de Joseph b. Leb, I, n° 77.

[5] רשד"ם, III, sur חשן משפט, n° 296.

[6] Voir plus loin, *s. v.*

spécifiant dans l'acte de vente que l'Israélite débiteur avait tout cédé, immeuble et usufruit. Cependant Salomon Lévi doutait que cette formule fût suffisante [1].

B. La préemption locative consistant dans le droit que le premier locataire israélite du bien-fonds d'un non-juif acquiert de le prendre toujours en location, à l'exclusion de tout autre [2]. Il y a eu trois législations différentes pour savoir s'il est permis ou non à un Israélite de devenir acquéreur d'un immeuble chargé d'une telle servitude. Les auteurs des premiers statuts l'ont catégoriquement défendu. Puis, en l'an 1512 (הער"ב), cette défense fut abolie. Enfin, à une date qui n'est pas désignée, on revint à la première interdiction [3].

C'est durant cette dernière période qu'a été rédigée l'ordonnance n° 18, datée du dimanche 19 Elloul 1584, dans laquelle il est aussi question de ceux qui, par un arrangement avec le propriétaire non-juif, simulaient des achats pour frustrer le locataire israélite de son droit imprescriptible, et contre lesquels est édictée la défense aux coreligionnaires, avec menace de *Hérem*, d'occuper [4] à quelque titre que ce soit, par acquisition ou par location [5], un pareil immeuble, maison, magasin ou cour comprenant plusieurs appartements, illégalement achetés.

Il y avait cependant de ces locataires privilégiés qui, abusant de leur droit, quittaient l'immeuble pour obliger le propriétaire non-juif à abaisser le prix du loyer. Dans ce cas, certains rabbins hésitaient à sauvegarder le droit de ce locataire, pour ne pas encourager les abus [6]. Mais de quelque manière que l'immeuble eût été évacué par le premier locataire, le droit de préemption locative était à jamais périmé pour celui qui jouissait de ce privilège, s'il avait abandonné l'immeuble pendant trois ans ininterrompus et si durant ce temps la demeure était restée inhabitée ; après ce terme il était permis à tout autre Israélite de l'occuper [7]. Ce terme de trois ans fut prorogé plus tard (en 1565) [8] jusqu'à un délai de dix ans [9].

Les détails que nous venons d'exposer sont en partie extraits

[1] Pièce n° 17.

[2] Pièce n° 22.

[3] Voir les Consultations de Hayyim Sabbetaï, I, n° 25 ; cf. *ibid.*, n° 60.

[4] ריב"ל, I, n° 77 ; Consult. de Hayyim Sabbetaï, *l. c.*, pièce n° 21.

[5] Hayyim Sabbetaï, *l. c.*

[6] ריב"ל, *l. c.*

[7] Consultations de Lévi b. Habib, n° 119 ; אבקת רוכל par Joseph Caro, n° 110.

[8] Cons. de Salomon Cohen, supplément au vol. III, n° 9.

[9] *Ibid.*, Consultations שארית יהודה, n° 6 ; רשד"ם sur חשן משפט, nos 24 et 230 ; הרח"ש, I, n° 57 ; Pièces nos 20 et 21. Cf. n° 19.

de nos pièces, qui en parlent incidemment à propos des contestations suivantes :

1. La pièce n° 19 rapporte que, Rahamim Maça [1] ayant acheté, vers le milieu de 1531, le droit d'usufruit dans une maison, les voisins qui le jalousaient lui créèrent des difficultés pour l'empêcher de l'occuper afin que, le terme triennal d'inoccupation expiré, son droit fût périmé. Les rabbins prononcèrent en sa faveur un jugement lui assurant la jouissance légale du droit contesté tant que l'immeuble ne serait pas resté pendant trois ans tout à fait inoccupé.

2. Dans la pièce n° 20 il s'agit de quelqu'un (David di Sforno?) qui, ayant loué (vers le milieu du XVI° siècle?) le magasin d'un non-juif qui était resté inoccupé pendant plus dix ans, se vit contester le droit de l'habiter par un autre qui prétendait l'avoir possédé avant lui et n'y avoir point renoncé, attendu que ce n'était pas volontairement qu'il avait quitté l'immeuble, mais par force majeure. Les rabbins prirent fait et cause pour le dernier locataire et déclarèrent que l'inoccupation d'un bien-fonds, même forcée et involontaire, enlève le droit d'usufruit locatif au premier occupant.

3. R. Jacob (fils de Samuel?) [2] Taytaçak [3], d'après la pièce n° 21, datée du lundi 4 Tammouz 5345 (1585), ayant acquis le droit d'usufruit sur la cour des Paons, avait loué à des coreligionnaires les logements dont cette cour était composée. Certains Israélites voulurent lui contester ce droit sous prétexte que la cour en question était restée inhabitée le temps suffisant pour le lui faire perdre. Les rabbins, se rapportant à une décision de Joseph Taytaçak [4], déclarent que le droit en litige lui est acquis si l'immeuble en question n'est pas resté totalement inoccupé pendant le laps de trois ans (quand la première règle était encore en vigueur) ou de dix ans (depuis 1565).

D'autres questions de ce genre furent encore examinées par les rabbins de Salonique au sujet de l'usufruit des biens-fonds [5], mais il serait trop long d'en parler ici.

X. Censure de la presse.

On sait que les proscrits de la Péninsule ibérique apportèrent en

[1] Ou מנשה ? (Cons. de Salomon Cohen, *l. c.*).
[2] Voir plus loin, *s. v.*
[3] Est-ce le même qui est mentionné par רשד"ם (III, sur חשן משפט, n° 244) ?
[4] Probablement dans la pièce n° 19, ci-dessus analysée.
[5] Voir les Consultations de Joseph b. Leb, I, n° 81, et II, n° 75 ; דברי ריבות n° 99 ; רשד"ם, III, sur חשן משפט, n° 299 ; cf. la pièce n° 22.

Turquie un goût éclairé pour les lettres et les sciences. Ainsi, Don Juda Senyor Benveniste, fils du ministre des finances espagnoles, Abraham Benveniste II [1], qui vint habiter Salonique, consacrait une grande partie de sa fortune à former une riche collection de livres. D'autres bibliothèques aussi y étaient devenues célèbres, telles que celle d'Obadia ibn Alconstantini [2]. Dans les académies (ישיבת בית הכנסת), entretenues dans presque tous les temples [3], on enseignait non seulement toutes les branches de la science juive, mais aussi les sciences naturelles, la philosophie et l'astronomie, la littérature et la poésie, à tel point que Don Isaac Abravanel ne dédaigna pas d'y envoyer son fils Samuel [4]. On fonda aussi à Salonique des imprimeries hébraïques notamment celle de Juda Guedalia, originaire de Lisbonne, dont Jacob ibn Habib parle en termes élogieux dans la préface de son ouvrage *En Yacob*. Ces imprimeries éditèrent, dans le siècle qui nous occupe, le Talmud, des Midraschim, עקדת יצחק d'Isaac Arama (1522), משמיע ישועה d'Isaac Abravanel (1526), אות אמת de Moïse Benveniste (1566), même le פתרון חלומות de Salomon Almoly (tous ces ouvrages dans l'imprimerie de Juda Guedalia); le Rituel allemand (1555) [5], les Consultations de Joseph ibn Leb (1560), תפלה למשה de Moïse Almosnino (1563), הגדרים de Menahem b. Abraham ou Bonafoux de Perpignan (1567), Schoulhan Arouch Yorè-Déa (1568), חוקת הפסח, ישע אלקים et נר מצוה de Moïse Pisante (1569) (dans l'imprimerie des frères Salomon et Joseph Jabetz, émigrés d'Andrinople); תנחומות אל d'Isaac ben Aroys (1583) dans celle de David Abraham אזובים, et enfin les consultations de Hayyim Sabbetaï (1592) et de Samuel de Medina (1596), ainsi que des ouvrages de fantaisie comme משלי עופר et מעשה צופר dans la presse des frères Bath-Séba'. La publication des ouvrages était soumise à une censure. Ainsi notre pièce n° 23 [6], en date du jeudi 10 Elloul 1529, menaçait d'excommunication tous ceux qui imprimeraient un écrit ou l'achèteraient après sa publication, sans l'autorisation écrite d'une commission *ad hoc* composée de six rabbins. Nous regrettons le laconisme de notre document, qui ne spécifie pas le genre de livres condamnés par le corps rabbinique.

[1] Fils de Don Joseph, fils de Don Abraham I, rabbin de la Cour et promoteur du Règlement de Valladolid de 1432.

[2] *Revue*, XXI, p. 294.

[3] דברי ריבות, n° 224.

[4] Graetz, IX, p. 38 et passim.

[5] Voir plus haut, p. 210, note 2.

[6] Copie envoyée par M. David A. Pipano.

XI. Sanctions, pénalités.

On vient de voir que la sanction des règlements de la communauté consistait principalement en punitions religieuses. L'unique et seule pénalité que nous rencontrons dans ces fragments de statuts est le *Hérem*, qui tantôt est définitivement prononcé contre le coupable, après qu'il a été prévenu trois fois consécutives (ב׳ וה׳ רב׳) et après un délai de trente jours[1], et tantôt est prononcé seulement sous forme d'anathème comminatoire. Cette pénalité est appliquée dans les cas les plus variés. On sait en quoi consistait le châtiment de l'excommunication. Celui qui en était frappé était déclaré séparé de la communauté, considéré comme païen en ce qui concerne son pain, son vin (nos 5 et 16) et même ses livres (no 5), n'était plus admis à compléter le chiffre de dix (Minian) pour certaines cérémonies religieuses (*ib.*), ni même enterré dans le cimetière juif (no 16); il était persécuté, isolé des fidèles qui ne venaient le visiter ni chez lui ni à la synagogue (no 13). L'excommunié était sans doute atteint également dans ses intérêts matériels, puisqu'il n'avait, pour ainsi dire, plus de droits civils. Si nos documents ne parlent pas de condamnations à une amende, peut-être doit-on en chercher la cause dans la faiblesse du rabbinat de Salonique avant l'unification administrative des temples.

Malgré la répugnance des auteurs de nos statuts à faire appel au bras séculier (no 3), nous savons, par d'autres documents dont nous avons fait un examen spécial[2], que, dans une querelle survenue dans la même ville (1539-1545), Moïse Amon, médecin du sultan, fit venir les agitateurs à Constantinople pour les faire punir par les autorités, et même sollicita du sultan l'envoi à Salonique d'un Cadi (juge) et d'un Tchaouch (sergent) chargés de juger les séditieux et de leur infliger la peine méritée. Les rabbins de la capitale aussi se servaient d'une menace analogue (no 4).

Abr. Danon.

(*A suivre.*)

---

[1] דברי ריבות, no 162.
[2] יוסף דעת, p. 162-163.

LES MÉMORIAUX ALSACIENS

Après l'excellente publication du *Memorbuch* de Nuremberg par M. Salfeld il est difficile de dire encore du nouveau sur les Mémoriaux. Aussi n'ai-je pas l'intention de présenter aux lecteurs de cette *Revue* de nouvelles listes de localités où des persécutions contre les Juifs ont eu lieu, je me contenterai de donner d'abord quelques rectifications concernant les noms indiqués par MM. Neubauer (*Revue*, t. IV, p. 1 et suiv.), Levin (*ibid.*, t. VIII, p. 134 et suiv.) et Salfeld (*Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, 1898) ; ensuite j'énumérerai par ordre alphabétique les noms des rabbins étrangers et alsaciens ainsi que ceux des autres personnes mentionnés dans les Mémoriaux alsaciens, que j'ai pu consulter. S'il y a lieu, j'ajouterai à ces noms quelques notices biographiques et littéraires.

Les communautés israélites actuelles de l'Alsace ne remontent pas, à mon avis, au delà de la guerre de Trente ans. Le dénombrement des familles juives de cette province fait en 1689 et publié par M. de Neyremand (*Revue d'Alsace*, 1859, p. 564) nous montre qu'à cette époque encore il y avait très peu de localités où ces familles dépassaient la dizaine. Il ne faut donc pas s'étonner si les Mémoriaux ou *Memorbücher* existant actuellement ne datent que du commencement du XVIIIe siècle. Le plus ancien qui soit venu à ma connaissance est celui de Muttersholz, près de Schlettstadt. C'est M. L. Blum, instituteur, qui a bien voulu me l'envoyer et je saisis cette occasion pour lui exprimer encore une fois mes remerciements. Ce Memorbuch porte sur la première feuille l'inscription suivante :

זאת מעמרבוך נכתב לכבוד אחי פרנס ומנהיג כמר אברהם
ולכבוד הקהל מיטרש האלץ נעשה יום ב דֹ׳ תמוז שנת תסט לפק׳ :

Ce Memorbuch a été écrit en l'honneur de mon frère, le président et syndic, le sieur Abraham, et en l'honneur de la communauté de Muttersholz. Fait le 2e jour (lundi), 27 Tammouz de l'année 469 (1709).

Après la liste des localités où sévirent des persécutions on lit les mots suivants :

קולמר יו׳ ב׳ דז׳ תמוז שנת תסט לפ״ק. — זאת כתבתי לכבוד המקום בה׳ ולכבוד אחי כמר אברהם מיטרשולץ אני הסופר אשכל הכופר יוסף בן הקדוש ר׳ שמעון זצ״ל הי״ד מאלין דארף :

Colmar, le 2e jour (lundi), 27 Tammouz de l'année 469 (1709). — Ceci, je l'ai écrit en l'honneur de Dieu, béni soit-il, et en l'honneur de mon frère, le sieur Abraham de Muttersholz, moi, le scribe, une grappe de troëne[1], Joseph, fils du martyr R. Simon (la mémoire du juste soit bénie, que l'Éternel venge son sang), d'Ollendorf[2].

Le Memorbuch de Nidernai, dont M. Armand Bloch, rabbin d'Obernai, a bien voulu copier pour moi les nécrologes des rabbins alsaciens, a été terminé en l'année תשז = 497 (1737) ; mais quelques noms ont été ajoutés plus tard[3].

Le Memorbuch de Ribeauvillé, dont je dois la connaissance à l'amabilité de M. le rabbin K. Weil, est écrit pour la plus grande partie en de beaux caractères carrés sur vingt et une feuilles de parchemin in-4° et mesurant 20 sur 26 centimètres. Sur la première feuille se trouve l'image d'une porte avec l'inscription :

זה הלצ״ב[4]

מאמר בוך והוא הזכרת נשמות הצדיקים הטהורים אשר בגן שורים, ובאור עליון מאירים. בצרור החיים נפשם צרורים : זכותם יעמד לנו לדור דורים. נדב האלוף והמרומם הקצין פי הטפסר ונגיד ונדיב כהר״ר מאיר בן פו׳ כהר״ר יעקל ז״ל ווייל לבה׳ פה קק ראפטווייר בשנת בתמים לפ״ק :

Ceci est la porte de l'Éternel, etc.

Memorbuch, c'est-à-dire commémoration des âmes des justes et des purs, qui reposent dans le Paradis, et qui brillent de la lumière du Très-Haut et dont l'âme est liée dans le faisceau de la vie ; que leur mérite reste pour nous à travers toutes les générations ! Don du savant et excellent prince et homme éminent et généreux, R. Méïr, fils du président et syndic Yékel (sa mémoire soit bénie) Weil au temple d'ici, communauté de Rapschwir (Ribeauvillé) en l'année 492 = 1732.

Puis vient la prière en faveur d'un malade avec l'indication des

[1] Cant., I, 14.
[2] Voir sur cette famille plus loin.
[3] Voir la traduction d'un extrait de ce Memorbuch dans la *Revue*, XIII, p. 256.
[4] זה השער, Ps., CXVIII, 20.

Psaumes à réciter à cette occasion ; à ce propos on lit les lignes suivantes :

אני מאיר נעטר סופר סתם העברתי בקולמוס ספר הזאת בדיו שחר על כן אבקש מאת ה׳ לתת לי ולמשפחתי טוב שכר בעבור שעשיתי זאת להזכיר נשמות הקדושים אבקש מאת ה׳ לשבתי בבית ה׳ לארך ימים מה׳ רב טובך אשר צפנת ליראיך לפק.

Moi, Méïr Netter, copiste de rouleaux de Pentateuque, etc., j'ai fait passer de l'encre noire sur ce livre. C'est pourquoi je prie l'Éternel de me donner à moi et à ma famille une bonne récompense, pour avoir fait ceci, afin de rappeler la mémoire des âmes des saints ; je prie l'Éternel de pouvoir demeurer dans la maison de Dieu pendant de longs jours, 613 = 1853.

Nous trouvons, en outre, dans le corps du Memorbuch (fol. 4 *b*) la pièce suivante :

יאמר החבר ר׳ מאיר ב׳ החבר ר׳ יעקב ז״ל עבור שהיה שץ ומליץ בין ישראל לאביהם שבשמים. גם כתב כמה סת ושמות הקדושים ואת הספר התועלת הזה נכתב על ידו ב״ת נצבה.
וימת ספרא רבא דישראל ביום א׳ תשעה באב תקה״ל :

Que l'Éternel se souvienne de l'âme du savant R. Méïr, fils du savant R. Jacob (sa mémoire soit bénie), qui était le représentant de la communauté (ministre officiant) et l'intercesseur entre Israël et leur Père céleste. Il a écrit aussi beaucoup de rouleaux de la loi et des martyrologes, et le présent livre si utile fut également écrit par lui ; en récompense, etc.

Le grand scribe d'Israël mourut le premier jour (dimanche), 9 Ab 505 = 1745.

Ainsi le Memorbuch de Ribeauvillé a été écrit en 1732 par le scribe Méïr b. Jacob (mort en 1745). C'est Méïr b. Jacob Weil qui en a fait don à la synagogue, et Meïr Netter qui en a noirci les caractères en 1853 et qui, comme nous le verrons plus tard, y a fait probablement des additions.

Le Memorbuch de Bischheim, près de Strasbourg, m'a été envoyé par M. M. Schwab, instituteur à Strasbourg, avec l'autorisation de M. Bloch, ancien rabbin de Bischheim. Il se distingue également par une écriture très soignée et montre une grande similitude avec celui de Ribeauvillé. La date de sa composition ressort de la note suivante ajoutée à la fin (fol. 12 *b*) :

סוף אדם למות ויד האדם יחתום בו ובכן משום יקרא דחיי ודשכיבי להזכירם בין החיים בספר זכרונות תולדות הצדיקים שהן

הם מעשיהם הטובים נאה להם ונאה למשפחותם הקרובים וזכותם יליצו בעדינו ויעמד לנו לזכות לראות בנין תפארתינו ויקרב לנו גאולתינו לפרט נשמותם תהא צרורות [צרורה] בצרור החיים עם שאר צדיקים בגן עדן אמן :

La fin de l'homme est la mort, et c'est la main de l'homme qui scelle [son arrêt]. C'est pourquoi, à cause de l'honneur des vivants et des morts, il est convenable pour eux et convenable pour leurs familles de les mentionner parmi les vivants dans le livre de la commémoration, avec les générations des justes, c'est-à-dire leurs bonnes œuvres [1], pour qu'on invoque leur mérite en notre faveur et pour que ce soit un mérite pour nous, afin que nous voyions la construction de notre (maison de) magnificence et afin qu'approche pour nous notre délivrance : Que leur âme soit liée dans le faisceau de la vie avec les autres justes dans le Paradis. Amen. (499 = 1739.)

Le Memorbuch de Jungholz, près de Soultz (Haute-Alsace), porte le titre suivant :

זה הפנקס שייך להקהלה קדושה יונגהולץ ונעשה בפקודת פרנס ומנהיג רבי ליב שי׳ ונגמר ביום בית בשבת גמ״ל שבט ולמען תספר באזני בנך ובן בנך לפק.

Ce livre appartient à la sainte communauté de Jungholz et fut fait sur l'ordre du président et syndic Rabbi Leib (qu'il vive) et terminé le second jour de la semaine, le 3 Schebat 526 (= 1766).

Ce Memorbuch a été copié pour un grand nombre d'autres communautés de la Haute-Alsace, comme il est facile de le voir par une comparaison même superficielle des Mémoriaux existant encore actuellement. Ce fait provient sans doute de ce qu'il y avait, à Jungholz, vers la fin du XVIIIe siècle, une école rabbinique assez renommée et le cimetière le plus important de la Haute-Alsace ; cet endroit formait, pour ainsi dire, le rendez-vous des Juifs de la Haute-Alsace. Aussi n'ai-je trouvé dans notre département que deux Mémoriaux qui diffèrent sensiblement de celui de Jungholz, celui d'Isenheim, près de Soulz, et celui de Rixheim, près de Mulhouse. Le premier a été écrit en 1785. Ce chiffre se trouve même sur la première page après l'inscription hébraïque suivante :

זה הספר הנקרא מעמר בוך שייך להקהל איזנה נעשה רח אב בשנת יזכור לעולם בריתו לפק אני הקטן גומפיל איזנה.

Ce livre qu'on appelle Memorbuch appartient à la communauté

[1] Allusion au dicton bien connu : « Les générations de l'homme, ce sont ses bonnes œuvres. »

d'Isenheim. Fait le 1er Ab de l'année 545 = 1785. Moi le petit, Gumpel d'Isenheim.

Le second a été écrit en 1830, comme le dit la note qui se trouve sur la première page après l'indication du contenu :

נעשה ונגמר לסדר ולפרט ויאמר משה בזאת תדעון מי הוא
הכותב אנכי הקטן משה מוניוס מגזע מהרש פראג מורה צדק לעדת
ישורון פה קק ריקסהיים ואגפיה יעא :

Fait en 590 (= 1830) par moi Moïse Munius de la famille de R. S. Prague, rabbin de la communauté de Rixheim et du ressort.

Un הרר עוזר בן כהרר בנימין מוניס est mentionné dans Jellinek, *Märtyrer und Memorbuch*, 1881, p. 67.

Grâce à l'amabilité de M. Abraham Weil, président de la communauté de Balbronn, et de M. Victor Marx, rabbin de Westhofen, j'ai pu consulter les Mémoriaux de ces deux communautés. Le premier n'a pas été écrit en 1791, comme le dit M. Löwenstein dans sa *Gesch. der Juden in der Kurpfalz*, p. 153, note, mais en 1785 (יום ה מו לספירה מתוקה שנת העובד ליצירה). Celui de Westhofen a été écrit en 1824.

J'ai consulté, en outre, les Memorbücher de Haguenau (ancien et moderne), envoyés par feu M. le rabbin Bloch ; celui de Bouxwiller, envoyé par M. Netter ; celui de Bolsenheim, envoyé par M. Schwab de Strasbourg ; celui de Rosheim, envoyé par M. Hirsch, instituteur ; enfin M. le rabbin Koch a bien voulu m'adresser une copie de celui de Marmoutier. Tous ces Mémoriaux ne portent aucune date. J'avais prié, en outre, MM. les rabbins de Moutzig et de Saverne de me donner des renseignements sur les Memorbücher de leurs communautés, mais jusqu'ici je n'ai rien reçu.

En considérant le contenu de ces différents manuscrits et en laissant de côté les prières occasionnelles qui y sont ajoutées, nous pouvons y distinguer facilement deux parties : l'une relative aux martyrs, et l'autre aux rabbins et autres personnes pieuses. Nous parlerons donc : 1° des martyrologes et 2° des nécrologes.

I. Martyrologes.

Un coup d'œil rapide sur les passages en question suffit pour nous convaincre que nos copistes ont eu sous les yeux des modèles qui dépendaient plus ou moins de l'ancien Memorbuch de Metz, copié par Carmoly et publié par MM. Neubauer (*l. c.*) et

Salfeld (*l. c.*), car, sauf quelques omissions, on y trouve les mêmes localités et souvent dans le même ordre. Je noterai ici les variantes qui nous permettent de corriger le texte de Carmoly.

Au lieu de נויבורג nous trouvons וויזינבורג (Hag. b.)[1], ווינדרבורג (Isenh.), ווינסינבורג (Rixh.), וויטנבורג (Balbr.), ווירטנבורג (Rib. et Muttersh.), ווירטינבורג (Hag. a.); il faut donc probablement lire Wurtemberg (cf. Salfed, *l. c.*, p. 82 et 282, 11).

Au lieu de דערשמונדא, il faut lire דערטימונ׳ (Rixh.); באסויא (Hag. b.), פאסויא (Rib.) et פאסוי (Is. et Rix.) pour פסי. Au lieu de ווייסנבורג, Is. et Bischh. lisent וויינשבורג (Salfeld, 201), Rixh. וואנסיבעק (Wansbeck). Au lieu de קאכינשבורג (Kochensburg d'après Salfeld, 268), il faut lire, avec Jungh., ראבינשבורג = Ravensburg (voir Salfeld, 69, 82, 250 et 282). Au lieu de אופל, tous les mss. lisent אובין = Ofen.

Au lieu de ניידנא, qui ne donne pas de sens, Is., Hag. b., Rib. et Balbr. lisent נייצא, Rixh. דייץ; il faut sans doute lire דייצא = Deutz (cf. Salfeld, 85 et note 3). קוברין manque dans tous les manuscrits; mais il se peut que ברין (Jungh.) soit une faute pour קוברין.

Au lieu de פאליי (Phaley en Bavière selon Salfeld, 268), il faut sans doute lire, avec Hag. b., האלי = Halle; האל serait donc Hall (Salf., 282).

Au lieu de זילונגן, que M. Salfeld corrige en זלצונגן Salzungen, il faut lire, avec Is., ווילינגן = Villingen dans le grand duché de Bade; Rib., Hag. a et b. écrivent פילינגן.

Il va sans dire que les copistes ne se contentèrent ordinairement pas de transcrire les noms qu'ils trouvaient dans les manuscrits, mais ajoutèrent presque toujours ceux des endroits où il y eut des persécutions plus tard ou ceux dont ils avaient trouvé les noms dans d'autres manuscrits. C'est pourquoi nous trouvons dans les mémoriaux alsaciens un grand nombre de noms de villes et de pays qui ne sont pas mentionnés dans le Memorbuch de Metz. Je les citerai par ordre alphabétique avec l'indication du ou des manuscrits où je les ai trouvés :

אייזן שטאט (Ju.), אשכנז (Ju.), אונגרין (Ju.), איטליען (Mu.), בעפארט (Rix.), דמשק (Soultz, Haute-Alsace), דענימארק (Rix., Ju.), היידלבורג (Ju.), היילברון (Ju.), הינגן (Rix.), העסין (Bi.), וועלשלנט (Ju.), זנטה (Ju.), טוניווערד (Hag. a.), טיראל (Mu.), יודנבורג (Ju.), לוריא (Ju.), ליצלבוריג (Ju.), לעמבוריג (Ju.), לודרינגן (Rix., לוטרי׳ Ju.), מאיילנט (Ju.), מולסהיים (Bal.), (מאלצען בשנת הש״ח, Westh.), מינכין (Ju.),

[1] Hag. b. = le nouveau Memorbuch de Haguenau; Hag. a. = l'ancien Memorbuch de Haguenau.

מענץ (Ju., מינץ Soultz), מערין (Ju., Mu., Hag. a. et b., Rib.), נאנציג (Mu.), נאפליס (Ju.), ענדינגן (Ju.), ענגילאנד (Ju., Rix.), פאדעווא (Ju.), פולדא (Ju.), פוזנא (Ju.), פפארצהיים (Ju.), פרנקפורט (Ju.), פולין (Is., Mu., Hag. a. et b , Ju. 2 fois), פורטיגאל (Ju.), פרייזן (Ju.), פרישלנט (Ju.), פומארן (Ju.), צפת וטבריה (Soultz), קראוואט (Ju.), קאסיל (Ju.), רובאך (Ju.), רייסן (Ju.), שטוקארט (Rix.), שלעטשטאט (Rix.), שווייצא (Rix., Mu.), שלעזיא (Ju.).

Transcription.

Eisenstadt ; comme ce nom se trouve entre Ravensburg et Regensburg, il faut peut-être lire איישטאט = Eichstädt, où il y eut des persécutions en 1298 (Salfeld, 67, 234) ; — Aschkenaz (Allemagne) ; — Ungarn (Hongrie) ; les anciens mss. écrivent ארץ הגר (Salf., 67, 235) ; — Italien (Italie, v. Graetz, *Geschichte*, IX, 336, année 1553) ; — Beffort (Belfort, 1337, Salf., 68, 240) ; — Damésec (Damas, 1840, Graetz, XI, 511 ss.) ; — Danemark (Danemark, persécutions?) ; — Heidelberg (1349, Salfeld, 68, 81, 254, 280) ; — Heilbronn (1298 et 1349, Salfeld, 57, 66, etc.) ; — Hinigen (Hüningen, Huningue, près de Bâle, 1790 ; voir Tschamber, *Gesch. der Stadt Hüningen,* Saint-Louis, 1894, 117) ; — Hesse (Salfeld, 285/34) ; — Welschland (Italie ou Savoie) ; — Santen (Xanten, Salfeld, 3, 17, etc. ; 1096 et 1349) ; — Donauwörth (Graetz, VIII, 195, 1450, voir aussi Salf., 281/9, 1349) ; — Tyrol (Salf., 282/12, 1349) ; — Judenburg ; il faut sans doute lire רודנבורג Rodenburg en Hesse (Salf., 83, 285/34) ; — Loria, qu'il faut peut-être lire לורכא Lorch près de Wiesbaden (Salf., 145, note 4) ; — Lutzelburg ou Luxembourg (Salf., 84, 286) ; — Lemberg (Graetz, X, 66, 1648) ; — Lotringen (Lorraine) ; — Mailand (Milan, 1597, Graetz, IX, 475) ; — Molsheim (Basse-Alsace) (Molzen, dial.), 1618 (Westh.) ; — München (Munich, 1285 et 1349 ; Salf., 4, 21, etc.) ; — Menz ou Minz ne peut signifier Mayence, qui est déjà nommé auparavant ; il faut peut-être lire מעץ ou מיץ, Metz, où il y eut des persécutions en 1096 (Salf., 3, 18, 98, 140) ; — Mähren (Moravie, 1454, Graetz, VIII, 207) ; — Nanzig (Nancy) ; — Neapolis (Naples, 1540/41, Graetz, IX, 307) ; — Endingen (Salfeld, 69, 254) ; — England (Angleterre, Salfeld, 23, 67, etc., 1264) ; — Padewa (Padua, Padoue, 1553 et 1684, Graetz, IX, 337, et X, 257) ; — Fulda (Salfeld, 3, 13, etc., 1235 et 1349) ; — Posen (1656, voir Graetz, X, 71) ; — Pforzheim (1267 et 1349, voir Salfeld, 3, 15, etc.) ; — Frankfurt (Francfort-s/O., 1349, Salf., 286/43) ; — Polen (Pologne, 1648, Graetz, X, 60) ; — Portugal (1497, Graetz, VIII, 392) ; — Preussen (Prusse, 1349, Salf., 84, 287/46) ; — Friesland (1349,

Salf., 286/41-42) ; — Pommern (Poméranie) ; — Safed et Tibériade ; il s'agit du tremblement de terre de l'année 1837 (בחדש טבת הקצוף לפק), où beaucoup de rabbins furent tués ; v. *Cémah David*, éd. Varsovie, p. 132 ; — Kroatien (Croatie) , — Cassel (1349, Salfeld, 80, 277) ; — Roufach (1337/38, Salf., 68, 69, etc., Scheid, *Juifs d'Alsace*, p. 23) ; — Reussen ; — Stuckart (Stuttgard, 1350, Salf., 282); — Schlettstadt (1349, Salfeld, 69, 253) ; — Schweiz (Suisse, 1348, Graetz, VII, 387) ; — Schlesien (Silésie, v. *Cémah David*, *ad. an.*, 1451).

Les noms des rabbins martyrs mentionnés dans les Mémoriaux alsaciens[1] sont également différents de ceux qui ont été ajoutés par Carmoly à l'ancien Memorbuch de Metz (voir Salfeld, p. 77). Les trois premiers et R. Jacob de Strasbourg manquent ; R. Jacob b. Méïr (sans fils) est placé après Magdebourg ; R. Salomon après Nordhausen ; R. David et R. Moïse après Esslingen ; R. Efraïm dans le même *Yizkor* que R. Isaac et R. Ahron b. Jona. Après מד' עלדוש il y a R. Salomon et R. Joseph, qui ne se trouvent pas dans le Memorbuch de Metz (Salfeld, p. 85, après מדינת מרק) ; R. Joseph, Salomon, Joël et Moïse (pas כהן) après Coblence ; R. Yehiel ha-Cohen et ses frères (R. David et R. Moïse), après Wurzbourg (Salfeld, p. 248) manquent également chez Carmoly. R. Isaac b. Abraham ha-Lévi après Cologne ne se trouve dans aucun Memorbuch cité par Salfeld. Hag. a. lit R. Abraham b. Isaac ha-Lévi, de sorte qu'il faut peut-être penser à R. Abraham ha-Lévi, tué à Worms en 1349. (Salfeld, 261 et 359.)

En fait de martyrs alsaciens j'ai trouvé dans nos mémoriaux les noms suivants :

1. Alexandre b. Isaac (Hag. b.), mort à Haguenau en 1752 (Scheid, *Juifs de Hag.*, 65) ;

2. R. Jacob b. Moïse et R. Moïse b. Efraïm (Rib.), assassinés entre Colmar et Ribeauvillé en 1715 (Bischheim ; R. Moïse Spira et R. Jacob fils du savant R. Moïse Elsass). Ce Jacob est sans doute le fils du fameux Moïse Jacob de Ribeauvillé, qui eut un procès avec le rabbin Samuel Lévy (voir de Boug, *Ordonnances d'Alsace*, Colmar, 1775, I, 347-8[2]). Moïse Jacob prit, en effet, le nom d'Alsace d'après un document conservé dans les Arch. du Haut-Rhin, E. 1627 ;

3. Moïse fils de Salomon (sans doute de Ribeauvillé) assassiné par son domestique en 1764 dans les environs de Metz (Rib.) ;

[1] Ceux de Muttersholz, de Balbronn et de Jungholz n'en contiennent pas.
[2] Je publierai ailleurs la biographie de ce rabbin.

4. Nephtali fils d'Isaac ha-Lévi de Wettolsheim, exécuté à Colmar, le vendredi 18 Tébet 1755 et enterré à Jungholz, le lundi 24 Tischri 1756 (Rib., Is., Boux., Rix.) voir *Annuaire de la Société des Études juives*, I, 1881) ;

5. Raphaël fils d'Isaac ha-Lévi, brûlé à Metz en 1670 (Rib., Ni., Is., Hag. a., Boux., Mu., Rix. (voir Joseph Reinach, *Raphaël Lévy*, Paris, 1898) ;

6. R. Simon Ollendorf (et sa femme Fradele, Ni.), sans indication du lieu ni de la date de sa mort (Mu.). Il avait deux fils : Joseph et Abraham. Le premier écrivit le Memorbuch de Muttersholz le lundi 27 Tammouz 1709 en l'honneur de son frère. Il se dit lui-même d'Ollendorf et demeure à Colmar, tandis qu'Abraham résidait à Muttersholz. Il me paraît plus que probable que ce Simon était l'ancêtre de la famille Kintzburger qui se trouve mentionnée dans le *Dénombrement des Juifs de l'Alsace en 1784, s. v.* Muttersholz. Il ressort, en effet, des registres de décès de cette commune que Samuel Kintzburger (n° 10), mort le 11 frimaire an IV (2 décembre 1795), était le fils de Simon Kintzburger, qui était, sans doute, un petit-fils du martyr Simon. Les noms d'Abraham et de Joseph se retrouvent également dans cette famille. Jacob K. (n° 3), mort le 22 brumaire an VI (12 novembre 1798), était le fils d'Abraham Kintzburger, qui est, à mon avis, celui en l'honneur de qui fut écrit le Memorbuch. Jacob avait un fils qui portait le nom de Joseph comme son oncle, et qui vivait de 1743 à 1799. Nous trouvons encore un Joseph Günspourg dans un Arrêt du Conseil Souverain d'Alsace qui fait défense aux Juifs de loger sous le même toit que les chrétiens (de Boug, II, 225), arrêt rendu le 10 décembre 1746. C'est sûrement le fils du martyr Simon, le copiste du Memorbuch de Muttersholz ;

7. Dans le Memorbuch de Bouxwiller, une main postérieure a ajouté la prière suivante :

יאֹנ הרב המאור הגדול הקדוש והטהור מהֹורֹר שמעון
בהחכם משה עבור שהיה מתחסד עם קונו כל ימיו
וישב בתעניות מראשית ועד אחרית שנה והיה עניו מאוד
וקידש את ה׳ ברבים ועמד בנסיון שהוציאו אותו להריגה
ושפט את העם משפט צדק והרביץ תורה בישראל בז׳ וכו׳

Que Dieu se souvienne de l'âme du rabbin, de la grande lumière, du saint et pur, de notre docteur et maître R. Simon, fils du savant Moïse. Il était pieux devant son Créateur tous ses jours, il observait des jeûnes du commencement à la fin de l'année, il était très humble et sanctifia le nom divin en public et fut constant dans l'épreuve, car on le livra à la mort. Il jugeait le peuple selon le droit

et la justice et propagea la doctrine en Israël. En récompense de cela, etc.

Cette prière est suivie d'une autre prière pour la mémoire de Zewi Hirsch Auerbach, rabbin de Worms, mort en 1778, de sorte que le martyr R. Simon est mort avant cette date ; peut-être toutefois n'était-il pas Alsacien ;

8. Le Memorbuch de Nidernai et, d'après lui, celui de Bolsenheim et ceux d'autres communautés des environs contiennent la prière suivante instituée pour trois martyrs qui furent brûlés à Obernai le 15 Schebat 458 (1698) : ג׳ קדושים שנשרפו באובריינים ט״ו שבט תנח).

יאל הקדוש ר׳ מנחם מענדל בר יוסף עבור שסיבל יסורים קשים
ונחנק ונשרף על יחוד השם ונשמת הק׳ ר׳ פנחס בר שלמה
ממדינת ליטא שנקטע ידו וטיהר עצמו טרם שנשרף חיים
על קדוש השם ונשמת הקדוש ר׳ אורי ווייבש מקק בון שנקטע
גם ידו בחיים טרם שנשרף על יחוד השם בז׳ וכו׳

Que Dieu se souvienne de l'âme du martyr R. Menahem Mendel fils de Joseph, qui supporta de dures épreuves et qui fut étranglé et brûlé pour l'unité du nom divin, et de l'âme du martyr R. Pinehas fils de Salomon du pays de Lithuanie, dont la main fut coupée et qui se purifia avant d'être brûlé vif pour la sanctification du nom divin, et de l'âme du martyr R. Uri Phœbus de la ville de Bonn, dont la main fut également coupée lui vivant et qui fut brûlé pour l'unité du nom divin ; en récompense de cela, etc.

D'après une communication de M. le rabbin Bloch d'Obernai il se trouve dans les archives de cette ville une pièce qui porte le titre : « Exécution de trois juifs brûlés pour vol commis dans l'église paroissiale (1698) », mais il paraît que cette pièce a été égarée et qu'elle n'a pas pu être retrouvée jusqu'à présent. Il serait intéressant de connaître les détails de cette affaire.

II. Nécrologes.

Ici encore je citerai par ordre alphabétique les noms des personnes mentionnées dans nos Memorbücher. Je les distribuerai en trois chapitres : 1° Rabbins et bienfaiteurs étrangers ; 2° Rabbins alsaciens ; 3° Particuliers alsaciens.

1° *Rabbins et bienfaiteurs étrangers.*

Abraham, rabbin à Francfort (Balbr.) ; c'est sans doute Abraham Trier, mort en 1794 (Voir Horovitz, *Frankfurter Rabbinen*, IV, 36) ;

Abraham Broda (Boux. et Balbr.), rabbin à Raudnitz, Prague (1709), Metz (1714) et Francfort, mort en 1717; Horovitz, II, 70-82;

Abraham b. David, auteur de commentaires sur le Talmud (Ba.), de Posquières, mort en 1199;

Abraham bar Dior (Balbr. et Westh.), mort vers 1180;

Abraham b. R. Hirsch, rabbin à Francfort (Balbr.), Abraham Lissa, 1759-1769; Horovitz, III, 66-86;

Amnon, martyr et, d'après la légende, auteur du Piout ונתנה תוקף et du תא שמע (Balbr.), mort vers 1200;

Arié Loeb b. Ascher, rabbin à Metz (Balbr., Westh., Boux.) de 1765 à 1785 (Voir Abraham Cahen, *Le rabbinat de Metz pendant la période française*, et David Maggid, ספר תולדות משפחות ג"ב, p. 35);

Ascher, l'auteur bien connu sous le nom de ראש (Balbr. et Westh.) mort vers 1328 (Graetz, VII, 267);

Baruch ha-Cohen, rabbin à Furth (Balbr.). C'est Baruch b. Moïse Méïr ha-Cohen Rapoport, rabbin à Furth de 1711 à 1746 (voir Hayyim Michel, *Or ha-Hayyim*, n° 633);

Behaï, l'auteur connu aussi d'un Commentaire sur le Pentateuque (Balbr. et Westh.), mort en 1291;

David Oppenheim (Is., Boux., Rix.), 1664-1737 (Graetz, X, 3e éd., p. 313);

David Strauss, rabbin à Furth (Balbr., Is., Boux., Rix.), mort à l'âge de quatre-vingt-un ans, le 21 mai 1762 (Hænle, *Gesch. d. J. im ehemaligen Fürstenthum. Ansbach*, 1867, p. 170);

Eliahou Mizrahi, auteur d'un commentaire sur le commentaire de Raschi (Balbr.), mort vers 1525, à Constantinople (Graetz, IX, 31);

Eliézer de Worms (Westh.), auteur du *Rokéah*;

Eliézer de Brod (Is., Boux. (Eléazar), Rix.), Eléazar b. Samuel Schmelkes de Cracovie, rabbin à Brody et à Amsterdam, mort à Safed en 1742 (*Or ha-Hayyim*, n° 497);

Eliézer b. Hirtz Trèves, rabbin à Francfort-sur-Mein (Balbr.), 1491-1563 (*Or ha-Hayyim*, n° 426);

Gerschom de Spire (Rib., Is., Boux., Ma., etc.; Graetz, V, 405);

Gerson Oulif, rabbin à Metz (Balbr.); il fut d'abord rabbin à Nicolsbourg et à Vienne jusqu'en 1670 et mourut à Metz, en 1698 (Abr. Cahen, *Le rabbinat de Metz*);

Haggai Hanoch Henoch Lévi, rabbin à Hanau et Lodomir (Balbr.), mort en 1691 (*Or ha-Hayyim*, n° 833, *Cem. David*, 56.);

Hananel (Rib., Is., Hag. a., Boux., Bisch., Westh.) (Graetz, VI, 14);

Hayyim Cebi b. Méir Berlin, rabbin à Mayence et à Hambourg (Boux.). M. Salfeld a bien voulu m'écrire que c'est de 1783 à 1800 qu'il fut rabbin à Mayence (voir Carmoly, *Zur Gesch. der Rabbiner in Mainz*, dans *Isr. Schulbibliothek* de Klein, 1859, p. 160);

Hirtz Scheuer, rabbin à Mayence (Balbr. et Westh.) de 1800 à 1810 et de 1814 à 1822 (Lœwenstein, *Gesch. der Kurpfalz*, p. 266, et Eckstein, *Gesch. der Juden in Bamberg* [1]);

Hoschea Heschel b. Ahron Lebub, rabbin à Schwabach (Boux., d'une main postérieure), 1749-1770 (Hænle, *Gesch. d. J. in Ansbach*, p. 124);

Isaac et son épouse Bella de Coblence (Rib., Is., Boux., Bischh.; voir Jellinek, *Märtyrer-und Memorbuch*, 1881, p. 70);

Isaac de Corbeil (Westh.), mort en 1285;

Isaac de Duren, auteur du *Séfer Schaaré Dura* (Balbr.), vers 1334;

Isaac Abarbanel, l'auteur bien connu (Balbr.);

Isaac Alfasi (Balbr. et Westh.);

Isaac Itzig Netter, rabbin à Metz (Boux.), contemporain et ami de R. Uri Phœbus b. Libermann Cohen de Metz (*Yam Yisachar*, 52 *a*) et élève du Beth ha-Midrasch de Ribeauvillé (*Revue orientale*, II, 345);

Isaac b. Abraham, tosafiste (Rib., Is., Boux., Rix., Bischh., Westh.);

Isaac Melling de Prague (Balbr.), mort en 1583 (*Cém. David*, p. 53);

Isaac b. Samuel, tosafiste (Rib., Is., Boux., Rix., Bisch.);

Isaac b. Scheschet (Balbr.), vers 1310-1406 (Graetz, VII, 33);

Israël b. Petahia (Rib., Is., Hag. a., Boux., Balbr., Rix., Bisch.), Israël Isserlein (Graetz, VIII, 220);

Mar Jacob (Rib., Is., Hag. a. et b., Boux., Bols.; voir Salfeld, *s. v.*);

Jacob Reischer, rabbin à Metz, auteur du *Séfer Hoc Yacob* et d'autres livres (Balbr., Boux.; voir Abr. Cahen, *op. c.*);

Jacob, rabbin de Worms (Balbr.). C'est sans doute Jacob b. Hayyim, contemporain de R. Eliézer Trèves (Horowitz, *Frankfurter Rabbinen*, I, fin);

Jacob Josua de Cracovie, rabbin à Francfort-sur-Mein (Balbr., Westh.), mort en 1756 (Hor., III, 5-61);

Jacob ben Ascher, auteur des *Arbaa Tourim* (Balbr.);

[1] D'après une communication de M. Salfeld.

Jacob Polack de Prague (Balbr.), vers 1470-1530 (Graetz, IX, 3e éd., p. 56);

Jacob ben Méir Tam et ses frères Samuel et Isaac (Rib., Is., Hag., Boux., Bisch., Ba., Westh., Rix.);

Jacob Schamesch, rabbin de la Klaus à Francfort (Balbr.), vers 1771 (Hor., IV, 34);

Jacob Samost, rabbin à Francfort (Balbr.), mort avant 1751 (Hor., II, 64);

Jacob ha-Cohen (Popers), rabbin à Francfort, auteur du ספר שב יעקב, mort en 1740 (Is., Boux., Balbr., Rix.; voir sur lui et sa famille D. Maggid, ספר תולדות משפחות גּ בּ, p. 273);

Jacob Mölln (Balbr.), rabbin à Mayence et mort en 1427 (*Or ha-Hayyim*, n° 1070), Jacob b. Moïse ha-Lévi (Rib., Is., Boux., Rix., Bish.);

Juda, le savant (החבר) (Boux., Is.) bar Eliézer (Rib., Balbr. deux fois : 1° שהאיר עיני הגולה בפירושיו, 2° שהרביץ תורה בישראל). Juda, Meor ha-Gola (Rix.), l'auteur du *Minhat Yehouda* (voir Zunz, *Zur Geschichte*, p. 96);

Juda ha-hasid de Paris (Westh.), mort en 1224;

Juda b. Méir (Balbr.), voir Zunz, *ibid.*, p. 94;

Juda b. Simon ha-nasi, rédacteur de la Mischna (Rib., Is., Hag. a., Boux., Bisch., Balbr., Rix.);

Juda b. Nahman et Juda b. Simon (שהרביצו תורה בישראל והעמידו תלמידים הרבה; Balbr.);

Juda b. Nathan (Rib., Is., Hag. a., Boux., Bischh.), gendre de Raschi;

Joël (Westh.), père de רֹאבֵה ?

Jonathan Eibeschütz (Is., Boux., Rix., Westh.) (Graetz, X, 3e éd., 347);

Joseph (Westh.) d'Orléans ?

Joseph Caro (Balbr., Westh.);

Josua, auteur de הליכות עולם (Balbr.), en 1447 (Az., III, 14);

Lévi b. Gerschon (Balbr.) (Graetz, VII, 367);

Liwa de Prague, rabbin à Posen (Balbr.), 1525-1609 (Graetz, IX, 3e éd., 461);

Méïr b. Baruch Rothenbourg (Rib., Is., Boux., Mu., Balbr., Rix., Bisch., Westh.);

Méïr b. Juda Fischl, rabbin à Prague (Boux.). C'est sans doute le gendre de R. Moïse Ginzburg, rabbin à Prague et mort le 17 Kislev 1770 selon K. Lieben, *Gal-Ed*, Prague, 1856, p. 60, bien que le nom du père soit Efrayim sur sa pierre tombale. (voir aussi Maggid, תולדות משפחות גּ בּ, p. 73);

Méïr b. Yoqeb Schiff, rabbin à Fulda (Balbr.) (Löwenstein, *l. c.*, et *Cém. David*, שצג = 1633);

Méïr de Padoue (Balbr.), mort en 1565 (Azulai, I, 46);

Méïr b. Todros, auteur d'un commentaire sur le Pentateuque (Balbr.), c. 1180-1244 (Graetz, VII, 39);

Menahem Recanati (Balbr.), c. 1290 (Az., I, 33);

Mendel Aschkenasi (Is., Boux., Rix.) (Rothschild), rabbin à Bamberg de 1686 à 1718 et mort à Worms en 1731 (Eckstein, *Gesch. d. J. im ehemaligen Fürstbistum Bamberg,* p. 167);

Michel Speier, président de la communauté de Francfort-sur-Mein (Balbr.), 1629-1692 (Horov., II, 53-56);

Mordechaï Jaffé, rabbin à Hrodno (Balbr.), vers 1592 (Az., I, 49, et II, 11; *Cém. Dav.*, שנב);

Moïse de Coucy (Westh.);

Moïse Isserles (Balbr., Westh.);

Moïse b. Leib Kann, à Francfort-sur-Mein (Balbr.), mort en 1761 (Horov., III, 60, 89, 93);

Moïse b. Maïmon (Balbr., Westh.);

Moïse b. Nahman (Balbr., Westh.);

Moïse Rapp, rabbin à Francfort-sur-Mein (Balbr.), mort en 1762 (Horov., II, 60, 89, 93);

Moïse Harif, Brandeis (1733-1767), rabbin à Mayence (Balbr.), communication de M. Salfeld (Voir *Monatsschrift,* XXXVII, 385);

Nathan Mas, rabbin à Francfort-sur-Mein (Balbr.), 1769-1771 (Horov., IV, 5-24);

Nathan b. Simon Adler, rabbin à Francfort-sur-Mein (Boux.) (Horovitz, IV, 38);

Neftali ha-Cohen, rabbin à Francfort-sur-Mein (Balbr.) (Horovitz, II, 60-79);

Neftali Hirsch b. R. Moïse, Katzenellenbogen, rabbin du Palatinat et à Mannheim (Boux.) (Löwenstein, *l. c.*, p. 322);

Nethanel Weil, auteur de קרבן נתנאל (Rix.) (Löwenstein, *Nethanel Weil*);

Nissim, auteur d'un commentaire sur Alfasi (Balbr.);

Obadia di Bertinoro (Balbr., Westh.), le commentateur de la Mischna, vers 1530;

Péreç (Is., Rib., Boux., Mu., Rix., Bisch.) (Graetz, VII, 131);

Phoebus Cohen (Balbr.), rabbin à Metz, mort en 1806 (*Revue*, XIII, 105);

Phoebus Emrich (Is., Boux., Rix.). Voici ce que dit de lui l'ancien livre de la communauté de Metz, dont j'ai pu prendre

connaissance avec l'autorisation de M. Sylvain Caen, président du consistoire israélite de la Lorraine :

יאֹנֹ המופלא והמופלג בתורה ובחסידות הקדוש והטהור
טהור גברא רבא ופרישא המושלם בכל מעלות ומידות
כמהו"ר משולם פייבש בן מהורר יעקב יוסף עמריך זצ"ל
בעבור שכל ימיו היה יושב אוהלים לא פסק פומיה
מגירסא יומם ולילה לא יחשה בנסתר ובנגלה ומעולם
לא מצאו אדם יושב ודומם רק עוסק בתורה לשמה
וכל ימיו לא עבר עליו ב' שעות אחר חצות לילה בשינה
רק מתגבר כארי לתורה ולעבודה זו תפלת חצות בבכיה
גדולה והשכים והעריב בבה"כ להיות תמיד מעשרה
ראשונים והיה לו שיעור קבועה בבה"כ לאחר התפלה
במשנה ובגמ' ובספרי מוסר והיה דיין ומורה הוראה
יותר מארבעים שנה ומרוב ענוותנותו לא היה רוצה
להשתמש בכתרה של תורה רק עפ"י הכרח והפצרות
גדולות מפרנסי הדור כשהי' הקהלה בין מלכא למלכא
דרש ביומי דכלה בבה"כ כנהוג ולא רצה להנות
בשביל זאת אפי' שוה פרוטה והיה פרנס הדור כמה שנים
והנהיג את הציבור בנחת וביראת שמים וזה יותר מארבעים
שנה שסיגף את עצמו והתענה ומשלים מידי יום ביום
ועסק בגה"ח ונתן להכנסת כלות עניות והיה בחברה
שומרים לבוקר ובחברה גומלי חסדים מטהרי מתים
וכל ערה"ח דרש דרוש נחמד על הקברות לכבוד
המתים גם צוה שיורשיו אחריו יתנו בשנה ראשנה
כל הצדקות בעבורו כמו שנהג בחייו בלבד שארי
צדקות בסתר שנתן גם בניו נתנו בעבורו
צדקה בז"ז וכו'

נפטר בשט"ו ונקבר בכבוד גדול ביום א' כ"ח מנחם
תקו"ף לפ"ק :

Que Dieu se souvienne de l'excellent et du distingué dans la loi et la piété, du saint et du pur, de l'homme pur, grand et abstinent, parfait dans toutes les qualités et vertus, R. Meschoullam Phoebus ben R. Jacob Josef Emrich qui, toute sa vie, se tint dans les tentes (de la Loi) (Gen., xxv, 27) ; dont la bouche ne cessa pas d'apprendre jour et nuit, qui ne se tut ni en secret ni en public, et que jamais personne ne trouva inactif, mais qui s'occupa de la Loi pour elle-même ; pendant toute sa vie il ne dormit pas plus de deux heures après minuit, mais il se rendit fort comme un lion pour s'adonner à la loi et au culte, c'est-à-dire à la prière de minuit, en versant beaucoup de larmes ; il allait de bonne heure à la synagogue, matin et soir, pour être un des premiers dix fidèles et il avait l'habitude d'enseigner un passage de la Mischna, de la Guemara ou des

livres moraux à la synagogue après l'office. Il fut juge et enseigna pendant plus de quarante ans ; dans sa grande modestie il ne voulait pas se servir de la couronne de la Loi, si ce n'est forcé et sur les instances des présidents quand il y avait un intérim dans la communauté. Il prêchait les jours d'assemblée dans la synagogue selon la règle, mais il ne voulut jamais prendre pour cela le moindre salaire. Il fut président de la communauté beaucoup d'années et l'administra avec douceur et dans la crainte de Dieu, et plus de quarante ans il se tortura, jeûna des journées entières, s'occupa de charité, donna de l'argent pour marier des fiancées pauvres; il fut membre de la société *Schomrim la-boqer* (ceux qui se lèvent et qui font leur prière de bon matin) et des *Metahare-Methim* (Purificateurs des morts). A chaque veille de la néoménie de Nisan il prononçait un discours (au cimetière) sur les tombes en l'honneur des morts. Il ordonna aussi à ses héritiers de donner la première année pour lui toutes les aumônes qu'il avait l'habitude de faire de son vivant, sauf celles qu'il donnait en secret. Ses fils aussi donnèrent des aumônes pour lui, en récompense de cela, etc. — Il mourut avec une bonne renommée et fut enterré en grand honneur le premier jour (dimanche), 28 Ab 506 (1746).

Pinhas b. Samuel ha-Lévi Hurwitz de Francfort-sur-Mein (Boux., d'une main postérieure), 1771-1805 (Hor., IV, 24-91) ;

Salomon et son épouse Rachel à Mayence (Rib., Is., Hag. a., Boux., Mu., Balbr., Bisch., Westh.) (Graetz, V, 410) ;

Salomon b. Isaac (Raschi) (Rib., Is., Hag. a., Boux., Balbr., Rix., Westh.) ;

Salomon Luria, rabbin à Ostrow (Balbr. ; Westh. cite encore comme son frère ר׳ יצחק לוריא אשכנזי), vers 1510-1573 (Graetz, IX, 3e éd. 436) ;

Salomon Molcho (Balbr.) (Graetz, IX, 3e éd., 234) ;

Samuel Hayyim Yesaiah, rabbin à Francfort-sur-Mein (Balbr.), vers 1692 (*Cém. David*, I, 56) ;

Samuel Hilman (Is., Boux., Rix., Westh.), rabbin à Metz (Abr. Cahen, *l. c.*) ;

Samuel Scholten, rabbin à Darmstadt et à Francfort-sur-Mein (Balbr.), mort en 1703 (Hor., II, 56-60) ;

Schemtob de Léon, auteur du *Sefer ha-Mischqal* (Balbr.), mort en 1293 (*Cém. David*, I, 48) ;

Schimon ha-darschan, auteur du *Yalkout* (Balbr.) ;

Schimon ha-gadol (Rib., Is., Hag. a., Boux., Mu., Balbr., Rix., Bisch.) (Graetz, V, 410 et 549) ;

Schimschon de Chinon, auteur du ספר כריתות (Balbr.), vers 1300-1350 (Graetz, VII, 353) ;

Schimschon bar Çadoq, auteur du ספר השבץ (Balbr.), vers 1300 ;

Susskind, rabbin à Hrodno et à Lublin (Balbr.) ; il vivait encore en 1692 (*Cém. David*, I, 56) ; son vrai nom est Mordochaï Susskind b. Moïse Rothenbourg (*Monatss.*, XIV, 121) ;

Tebele b. Michel Scheuer, rabbin à Mayence (Balbr.), 1768-1782 (communication de M. Salfeld) ;

Tebele b. Salomon Cohen Schiff de Francfort, rabbin à Londres (Balbr.) (Hor., IV, 18, et Lœwenstein, *Kurpf.*, 153 note) ;

Tiah Weil, rabbin à Carlsruhe (Balbr., Yedidiah b. Nethanel, Rix.) (Löwenstein, *Neth. Weil*) ;

Yeheskel Landau ha-Lévi (Boux., Rix.), rabbin à Prague (1714-1797 ; Graetz, X, 3e éd., p. 370) ;

Yomtob b. Abraham, auteur du מגדול עוז et du ספר הרוטבא (Balbr.), 1310-1350 (Graetz, VII, 352) ;

Yomtob Lipmann Heller (Westh.), 1579-1654 (Graetz, X, 3e éd., 39) ;

Yoqeb Schiff, rabbin à Francfort-sur-Mein (Balbr.) (Voir Löwenstein, *Gesch. d. J. in der Kurpfalz*, p. 153, note) ;

Zewi Hirsch Auerbach, rabbin à Worms (Boux.), mort en 1778 Memorbuch de Worms, éd. Berliner, p. 50) ;

Zewi Hirsch b. Haggai Hanoch Lévi, rabbin à Heidelberg et à Schwabach (Balbr.), mort en 1678 (Kaufmann, *Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien*, 196 ss.).

J'ai trouvé, en outre, les noms suivants que je n'ai pas pu identifier : R. Eliézer (Westh.), Rabbénou Efrayim (Westh.) de Bonn ?, R. Hillel (Is., Boux., Rix.) de Metz ? Isaac b. Abraham ha-Lévi (Westh.), Moïse (Rix. et Westh.), Salomon (Rix. et Westh., deux fois).

M. Ginsburger.

(*A suivre.*)

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

Isaie, xxx, 21.

A première vue, les mots ואזניך תשמענה דבר מאחריך לאמר semblent offrir un sens clair, mais quand on les examine de près, on remarque qu'ils présentent une difficulté insoluble. Pourquoi la parole qui indique le chemin (זה הדרך לכו בו) vient-elle de derrière? Après que le prophète a dit immédiatement avant : « Tes yeux verront tes maîtres », c'est-à-dire tu auras *devant* toi ceux qui te montrent le chemin, on ne comprend plus pourquoi la voix qui appelle l'attention sur ce chemin résonne *derrière*. Raschi et Kimhi y voient une sorte de gradation : « Même si l'appel éclate derrière toi, tu l'entendras, tellement sera grande l'attention que tu prêteras aux paroles de tes guides. » Ibn Ezra donne une explication analogue : בעיניך תראה מוריך לפניך ומאחריך תשמע דברי הנביאים והמוכיחים. Dillmann dit : « Tu prêteras une oreille bienveillante à chaque indication qu'il te donne quand, semblable au paysan qui marche derrière le bœuf de labour, il crie derrière toi : Voici le chemin. » Aucune de ces explications ne me paraît satisfaisante. Outre la difficulté du sens, il y a encore là une difficulté de syntaxe, car, pour comprendre מאחריך, il faut supposer une ellipse assez forte ; il faut ajouter, en effet, après דבר, un verbe qui régit מאחריך (הבא ou הנשמע). Le manque de l'article dans דבר (au lieu de הדבר) ne s'explique pas non plus.

Grâce à une légère correction, en remplaçant le ח par un ש, je crois pouvoir rendre à ce verset sa forme primitive et lui donner un sens clair. Il faudrait donc lire ainsi : ואזניך תשמענה דָּבַר מְאַשְּׁרֶיךָ לאמר. Ce serait alors la suite logique de ce qui précède : והיו עיניך

רואות את מוריך. Le sens serait ainsi : « Tes yeux verront tes maîtres, tes oreilles entendront la parole de ceux qui te montrent le chemin. » Cette correction me paraît d'autant plus justifiée qu'elle donne un mot propre au prophète Isaïe et exclusivement employé par lui : מאשרים, dans Isaïe, III, 12; IX, 15. Ce terme peut être considéré comme un parfait synonyme de מוריך, puisque ce dernier mot comprend aussi l'idée d' « indiquer un chemin ».

Je ferai encore remarquer que Graetz aussi dans ses *Emendationes, ad l.*, a modifié le mot מאחריך et a proposé de lire מֵחֹזֶיךָ.

W. Bacher.

Budapest, mai 1900.

I. Dittographies verticales[1].

Dans la phrase והבשר כל טהור יאכל בשר (Lév., VII, 19) le mot והבשר est tout à fait superflu. Il provient sans aucun doute du premier והבשר, qui se trouve au commencement du verset, à une ligne de distance.

La particule כי sépare, d'une manière étrange, dans I Sam., XII, 21, le verbe ולא תסורו de son complément naturel אחרי התהו. On se l'explique en regardant la ligne précédente, où il y a אל תסורו מאחרי ה' (v. 20). Il nous paraît vraisemblable qu'un copiste avait écrit par mégarde, au verset 21, מאחרי התהו, ce qui produisait une sorte de blasphème, et qu'on a corrigé le *mêm* en כי, au lieu de le supprimer. Graetz, dans ses *Emendationes*, dit aussi que כי est une dittographie, mais il n'en indique pas l'origine.

Au lieu de ואין אתכם אלי (Haggay, II, 17), on attendrait plutôt, ואין אתם אלי. Le mot אתכם se trouve une ligne au-dessus.

Enfin, dans Daniel, XI, 41, au lieu de ורבות יכשלו, il faut évidemment ורבים יכשלו; juste au-dessus se trouve רבות (אניות).

II. I Rois, XI, 25.

Parmi les difficultés si nombreuses de ce chapitre on peut compter le mot וַיָּקָץ בישראל « il se dégoûta », qui ne se comprend guère, en s'appliquant à un roi étranger qui attaque Israël. Ce verbe serait tout au plus admissible si ce roi avait été molesté par les Israélites, ce qui n'est pas le cas. Nous proposons de

[1] Voir *Revue*, t. XXXIX, p. 303.

ponctuer וַיַּקֵּץ « Il entama les frontières d'Israël », comme לקצות dans II, Rois, x, 32. Il est possible aussi que ce même verbe se retrouve dans ונקיצנה (Is., vii, 6), qui serait à corriger en ונקצנה. Seulement, dans cet exemple le verbe a un complément direct, au lieu de régir la préposition ב.

III. I Rois, xvi, 31.

Le ה interrogatif de וידי הנקל est inadmissible. Aussi des modernes (v. König, *Syntax*, § 309 *b*) croient-ils devoir lire הַנָּקֵל. Mais l'article n'est pas non plus satisfaisant, car נקל est l'attribut de וידי. Nous risquerons une autre explication de ce ה. Dans ce chapitre les verbes ל"נ conservent souvent le ה avec le vav conversif : ויעלה (v. 17), ויעשה (v. 25). Peut-être, au lieu de וידי, y avait-il ויהיה. La forme וידי ayant partout supplanté ויהיה, le ה aura été rattaché au mot suivant.

IV. II Rois, vi, 11.

Le néo-hébraïsme משלנו est surprenant dans ce morceau. Nous croyons qu'il faut y voir une de ces altérations dont le texte hébreu de Ben Sira nous offre tant d'exemples. Au lieu de משלנו le texte primitif avait sans doute מִכֻּלָּנוּ, que nous rencontrons, précédé de מי, dans ix, 5.

V. La racine רגשׁ.

Le sens des mots doit être déterminé par le contexte des passages où on les rencontre plutôt que par des comparaisons ou des étymologies hypothétiques. C'est ce que les dictionnaires et les traductions modernes paraissent avoir oublié pour la racine רגש, qu'ils expliquent par « frémir », en se référant à l'araméen et à l'arabe et en comparant רגז, voire même רעש. Les trois endroits où רגש se trouve n'exigent nullement cette interprétation. Le substantif רגש dans Ps., lv, 15, est en parallélisme avec סוד, « intimité »; il est donc naturel de traduire נהלך ברגש « nous marchions en accord ». La Septante porte, en effet, ἐν ὁμονοίᾳ. Dans lxiv, 14, רגשת est encore en parallélisme avec סוד; il faut donc là aussi l'expliquer par accord, plan concerté. Enfin, le verbe רגש se trouve dans Ps., ii, 1. La seconde partie du verset contient le verbe הגה « méditer », et le second verset, qui reproduit la même

idée que le premier, présente les verbes התיצב, et הוסד qui sert de נפעל à סוד. Tout le contexte indique donc le sens de « se concerter ». On peut y joindre le verbe הרגש dans l'araméen de Daniel (VI, 8, 12, 16), où l'acception de « se précipiter » n'est nullement indiquée et où, au contraire, l'idée de « se concerter, se réunir », est très admissible. Il est à remarquer que d'anciens lexicographes et exégètes, Menahem, Ibn Djanah, Raschi ont interprété רגש de cette façon. Il faut donc s'en tenir à ce sens, quelle que soit la signification de רגש dans le Targoum.

MAYER LAMBERT.

DEUX MOTS SUR LE TRAVAIL DE LA CRÉATION

ET SUR LA MÈRE DE RÉBECCA

M. Mayer Lambert, dont l'exégèse sûre a conquis tous les suffrages depuis plusieurs années, me permettra de lui soumettre quelques doutes au sujet de deux corrections qu'il voudrait introduire dans la Genèse.

M. Lambert dit, dans le dernier numéro de la *Revue* (t. XL, p. 81), que la fameuse expression de la Genèse אשר ברא אלהים לעשות pourrait bien n'être qu'une mauvaise lecture pour אשר דבר אלהים לע', le ד étant sujet à se confondre avec le ר et l'א s'étant dédoublé, comme cela arrive fréquemment dans les mss. « L'expression דבר לעשות, ajoute-t-il, se retrouve Ex., XXXII, 14, et ailleurs. »

Il n'est pas malaisé de prouver que, dans les rares occasions où elle se rencontre, elle exprime nettement une intention qui n'a pas encore été mise à exécution ; en regard des trois fois où, autant que je sache, elle nous apparaît, je mettrai la formule חשב לע' et l'on verra qu'elles ont absolument la même valeur :

Ex., XXXII, 14. Après avoir entendu la prière de Moïse, qui le supplie de ne pas anéantir le peuple comme il en a manifesté l'intention dans sa colère, Dieu se décide à ne pas agir.

וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו

Ez., VI, 10. Le sombre tableau de la désolation que présenteront les monts et les collines d'Israël se termine sur ces mots :

וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי ה' לֹא אֶל חִנָּם דִּבַּרְתִּי לַעֲשׂוֹת לָהֶם הָרָעָה הַזֹּאת

Jonas, III, 10. La destruction de Ninive ajournée,

וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה

Il est question dans ces trois cas d'une prophétie (דבר) communiquée aux hommes par l'intermédiaire d'un serviteur de Dieu ; mais l'action est distincte de la parole, et la parole elle-même sert à faire savoir sur terre les desseins du ciel.

Jérémie, dans sa modestie, ne veut pas rappeler qu'il a été le héraut de l'Être suprême, et par trois fois il emploie un tour de phrase qui indique seulement la décision divine :

XVIII, 8 : ונחמתי על הרעה אשר חשבתי לעשות לו.

XXVI, 3 : ונחמתי אל הרעה אשר אנכי חשב לעשות להם.

XXXVI, 3 : אולי ישמעו בית יהודה את כל הרעה אשר אנכי חשב לעשות להם.

Or, au seuil de la Genèse, il s'agit de l'accomplissement des desseins de la Providence, sans qu'elle en ait instruit les hommes ; par conséquent, דבר ne saurait s'appliquer à ce cas[1], — je maintiens, en effet, que dans toute la Bible il apparaît là où il y a conversation entre Dieu et les hommes, que la chose soit désignée grammaticalement ou logiquement.

On dit que ברא לעשות est un pléonasme ; je ne le pense pas. Quelle que soit l'origine, quel qu'ait été le mode de composition du récit de la création, il a passé là-dessus un souffle de poésie, et la propriété des termes y est incontestablement respectée. Dans le premier chapitre de la Genèse ברא est employé en trois endroits, et עשה en sept.

Au verset 1, ברא marque la création des cieux et de la terre comme le fondement et l'ensemble de l'univers ; au v. 21, il désigne l'apparition de la vie ; au v. 27, il souligne trois fois la formation de l'homme et la séparation des sexes.

Au v. 7, עשה est appliqué à la constitution du firmament, indépendamment de la création des cieux ;

Aux v. 11 et 12, il s'entend des arbres qui donnent des fruits ;

Au v. 16, Dieu façonne les grands luminaires et les étoiles ;

Au v. 25, Dieu passe à la formation des animaux supérieurs après la procréation de la vie ;

Au v. 26, Dieu se résout à produire l'homme, — mais quand il procède à cette œuvre, il se met à *créer*, comme nous l'avons vu plus haut ;

[1] D'ailleurs, le verbe דבר n'étant jamais employé dans ce récit, le texte aurait porté אמר לעשות. (*Note de M. Isr. Lévi.*)

Au v. 31, il s'agit de l'ensemble de ce qui a été fait.

Au commencement du chap. II, il est parlé à deux reprises de l'ouvrage fait par Dieu ; mais quand il est question de résumer et de clore, le narrateur reprend tout l'ensemble de l'univers que Dieu a créé pour faire, pour former, pour façonner. Il a créé la matière inerte, grossière ou subtile ; il a créé ensuite la vie ; enfin il a créé l'âme, — et à chacune de ces créations il a donné des formes variées.

Je crois que cet état de choses est on ne peut plus clair.

Je ne pense pas non plus qu'il y ait lieu de rien changer au récit des transactions d'Eliézer avec la famille de Rébecca ; la manière dont la jeune femme est introduite dans la tente de Sara, morte à ce moment, l'histoire des mandragores, les troubles dans la famille de Gédéon, la déclaration des frères de Jephté, l'allocution de Noémi à ses brus, l'épisode final du Cantique des Cantiques, sans compter la biographie de Sara, — tout concourt à démontrer l'autorité de la mère et le lien étroit que sa personnne créait entre les enfants du même lit, aussi bien que le rôle souvent passif du père ou du mari dans des questions qui se rattachent à la vie intime de famille et ont un rapport immédiat avec l'héritage. Agar, Bilha et Zilpa sont là pour rendre témoignage de la force morale attachée à la tente de l'épouse (אהל et l'ar. *'ahl*) et des intérêts matériels dont elle était le symbole. On ne saurait tirer aucune preuve du silence qui s'est fait autour de la mère de Rachel et de Léa ; elle n'existe pas du tout dans le récit biblique, on est en droit d'en inférer qu'elle n'était plus de ce monde quand ses filles furent promises. — Voilà tout.

DAVID DE GUNZBOURG.

NOTES SUR LES NOUVEAUX FRAGMENTS DE BEN SIRA[1]

I.

XXXVI, 24*b*. Pour עיר מבצר ועמוד משען, cf. Jérémie, I, 18 : עיר מבצר ועמוד ברזל. Le substantif משען se trouve aussi dans Ben Sira, III, 31.

XXXVII, 10. חמיך, formant parallélisme avec מקנא, ne peut être

[1] Voir *Revue*, XL, p. 3-4.

pris que comme un aramaïsme, dans le sens du mot biblique שׁוּר (Psaumes, XCII, 12) et שׁוֹרֵר (*ib.*, V, 9, et passim). Le verbe חמי est déjà un des mots caractéristiques des Targoumim palestiniens (au lieu de חזי dans les T. babyloniens) et le participe חָמֵי avait peut-être en Palestine, du temps de Ben Sira, la signification de « envieux ». La traduction de G. : ὑποβλεπομένου σε est donc exacte. Le latin dit : *socero tuo;* mais Ben Sira ne songeait certainement pas à un beau-père. D'ailleurs, dans la Bible, ce mot désigne exclusivement le beau-père de la femme, et il commence seulement dans la Mischna à désigner aussi le beau-père du mari.

XXXVII, 11*b*. Les leçons ומלוכד et ומדר proviennent toutes deux d'une leçon primitive ומלוכד עיר (voir Prov., XVI, 32). Dans une leçon, on a omis le mot עיר ; dans l'autre, on a employé une abréviation, où la dernière lettre de chaque mot (ד et ר) remplace les mots mêmes. On a donc ומדר = וּמְלוּכָד עִיר.

XXXVII, 11*f*. טוב בשר ne peut pas être un synonyme de טוב עין. Selon moi, cette expression est le contraire des mots de l'Ecclésiaste, XI, 10 : והעבר רעה מבשרך. Donc טוב בשר[1] signifie « le bien-être, la satisfaction du corps », point sur lequel on ne doit pas demander conseil à l'homme cruel. Cf. Prov., XI, 17 : ועכר שארו אכזרי (בשרו = שארו). La première moitié de ce verset des Proverbes (גומל נפשו איש חסד) paraît avoir inspiré à Ben Sira l'hémistiche précédent : עם איש רע על גמילות חסד.

XXXVII, 14. שעיותיו peut être dérivé de שעה « regarder ». Ce sens convient parfaitement pour le second hémistiche ; il signifie : le cœur de l'homme annonce ce qu'il a vu (ou ce qu'il a épié) mieux que sept sentinelles sur la pointe du rocher. G. a lu שעותיו et compris : à ses moments, ses heures, c'est-à-dire à certains moments. De là sa traduction : ἐνίοτε.

XXXVII, 17. Le premier hémistiche ne peut pas être traduit : « Le tronc des pensées, c'est le cœur », mais « le tronc des pensées du cœur ». תחבולות est à l'état construit.

Ibid. שכמים, qui est la leçon incorrecte de שרביטים, est le pluriel de שכם, de Genèse, XLVIII, 22, mot que le Targoum traduit par חולק et la Vulgate par *partem*. C'est ainsi que l'a aussi compris G. : μέρη.

XXXVII, 20. Pour l'association des mots מאכל תענוג, cf. מאכל תאוה dans Job, XXXIII, 20.

XXXVII, 23. G. a lu יְחַכֶּא.

[1] Cf. également Ecclésiaste, II, 3 : אי זה טוב ... את בשרי ...

XXXVII, 30. La leçon de C. est peut-être יִקָּנוּן = יִקָּנוּ, « on acquiert ».

VI, 23 (p. 29). A a manifestement נשים après שא להם, comme S.

Budapest, 9 mai 1900.

W. BACHER.

II.

On me permettra de répondre sur-le-champ à quelques-unes des remarques de mon savant ami M. Bacher.

XXXVII, 11. Sans le savoir, M. B. a repris une hypothèse d'Edersheim, qui expliquait par ce verbe araméen la traduction de G. et la leçon de L. « socero tuo ». Cette conjecture, M. Ryssel, avec raison à notre avis, la repoussait en invoquant l'usage constant de la racine araméenne, qui jamais n'est prise dans un sens défavorable, ou détournée de sa signification primitive. C'est précisément parce que je jugeais fondée la réfutation de M. Ryssel, que je n'ai pas cru nécessaire de la reprendre. L'hypothèse de M. B. suppose d'abord qu'au temps de Ben Sira on avait emprunté à l'araméen le verbe חמא : 1re conjecture, que n'appuie aucun autre exemple. Puis, ce verbe aurait pris une acception défavorable qu'il n'a pas en araméen, par une sorte d'analogie avec la racine שור, 2e conjecture, que ne corroborent même pas les LXX, qui traduisent toujours le participe formé de ce verbe par *ennemi*. C'est, à mon avis, trop de suppositions gratuites. Quel était l'original? Ce n'est pas le grec qui nous l'apprendra, car malheureusement ici il se sert d'un mot composé, ὑπο-βλέπω ; or rien ne nous permet de savoir si l'hébreu correspondait uniquement à l'un ou à l'autre composants, ou aux deux en même temps. Il est inutile de citer, à ce propos, les nombreux exemples où G. s'est servi d'un de ces trois modes de traduction. — M. B. croit trop que l'original portait sûrement חמיך, en quoi il a été peut-être trompé par l'éditeur de ce chapitre, M. G. Margoliouth. Le ms., qui est malheureusement tronqué en ce verset, a cependant conservé les signes superlinéaires ; or, à l'endroit où devait être le pendant de חמיך du ms. de Paris, il y a le signe de renvoi ordinaire : il n'y avait donc certainement pas חמיך, et c'est précisément la variante de notre ms. que devait noter le glossateur. La leçon du texte était vraisemblablement קמיך. — Pour ce qui est de חמיך, leçon fautive à mon avis, et que saint Jérôme a rendu

par « ton beau-père », M. B. — je suis heureux de le constater — est d'accord avec moi, que Ben Sira n'aurait pu l'employer pour dire « beau-père », attendu que dans la Bible ce mot hébreu désigne seulement le beau-père de la femme.

Ibid., 11 *b*. L'examen du ms. aurait évité à mon savant confrère la supposition qu'il fait sur ומדר : il y a, en réalité, ומדד ; impossible de voir la moindre différence entre les deux dernières lettres.

Ibid., 11 *f*. Pourquoi טוב בשר ne peut signifier « attendrissement, bienveillance, charité », c'est ce que je ne vois pas. Par contre, je vois que très souvent בשר est employé par l'auteur pour allonger la phrase ou remplacer נפש ; j'ai donc le droit d'en conclure que טוב בשר est l'équivalent de טוב ou de טוב נפש « bonté ».

Ibid., 14. L'hypothèse est très ingénieuse ; elle rappelle celle de M. D.-H. Müller, qui explique לתשועתו, XXXIX, 20, par l'abstrait תשועתו formé de la racine שעה « regarder ». Seulement les deux hypothèses s'excluent l'une l'autre. G. ne peut être invoqué à l'appui de cette explication, car, premièrement, le mot *heure* n'est pas pris d'ordinaire dans le sens de *fois*, et, en second lieu, il resterait à expliquer εἴωθεν, qui ne correspondrait à rien en hébreu.

Ibid., 17. Pourquoi תחבולות est-il à l'état construit, je ne le découvre pas non plus. L'auteur me paraît reprendre ici la pensée des Proverbes, IV, 23 : le cœur est la source de la vie.

Ibid. J'ai cru inutile de répéter que שכמים signifie « parts », M. G. Margoliouth l'ayant déjà dit. A ce propos, j'ajouterai que la glose du ms. du British Museum est bien שרביטים, et non שכמי פנים, lecture que M. G. Margoliouth n'avait hasardée que sous toutes réserves.

Ibid., 23. M. B., en disant que G. a lu יחכא « espère », pense sans doute à l'énigmatique πιστοί de G. Mais, outre que le mot grec n'a pas ce sens, il ne correspond pas à יחכם de *a*, puisqu'il est à la fin de *b*, mais à בגויתם « leur corps ».

VI, 23. Ici M. B. a pleinement raison : pour n'avoir pas imprimé en regard l'un de l'autre les textes A et D, j'ai oublié qu'en A le mot נשים est écrit en toutes lettres.

III.

Les corrections ou additions au texte publié par M. G. Margoliouth qui viennent d'être signalées ne sont pas les seules qu'il y a lieu de faire. Nous croyons utile de dire le résultat de notre examen du ms. du British Museum. Nous relèverons ailleurs les

quelques corrections que nous croyons devoir apporter à la lecture des mss. A et B de MM. Schechter et Elkan Adler. Nous dirons seulement que la conjecture que nous avons émise (*Revue*, XXXVII, p. 216) au sujet de la lacune de L, 9 *b* (מטיל) doit être écartée, le restant des traits ne se prêtant pas à la reconstruction de ce mot.

XXXI, 13 *d* (B). Lire la glose : תזיג, comme à la marge de droite, et non תסיג.

Ib., *c* (A). Il y a bien אל en ligature, comme je l'avais deviné (*Revue*, XXXIX, 178, note 5), et non ל.

Ib., 15. A la marge on lit, non pas seulement ר, mais, רעל, et comme l'a remarqué M. G. M., cette glose est écrite avec une encre *très récente* (qu'on ne retrouve plus dans le reste du ms.).

Ib., 17. Il y a sûrement חדל ראשון בעבור מוסר.

Ib., 18. אם est lisible.

Ib., 27 *d*. שהוא מראשית, et non בראשית.

Ib., 27 *f*. Il y a bien : יין נשתה בעתו וראי.

Ib., 31. Lire : רֵיע [התחרף] אֵל במשתה היין.

XXXVI, 19. Lire la marge : חך בוחן מטעמי זבד וחן נכון מטעמי זבד.

Ib., 21. Au lieu [ה]כל נכ, qui est étrange, il y a כל נבר, qui n'a pas de sens.

Ib., 24. Le signe de renvoi et la glose קונה sont d'une tout autre main que les gloses ordinaires.

Ib., 26 *c*. A la marge : אשר אין לו.

XXXVII, 3. A la marge lire [י]אמר. Dans le texte, il y avait tout probablement היו, leçon fautive corrigée par la marge; שאמר est presque certain. A la fin, lire הרמית, et non הרמות.

Ib., 4. Chose curieuse, il n'y a pas מנגב, mais מנוב, *lapsus* tout à fait semblable à celui du ms. de Paris.

Ib., 5 *b*. Dans la glose marginale la plus éloignée du texte, lire ונגד ערים.

Ib., 8 *c*. הוא [כי גם].

Ib., 9. Lire, לך מטוב דרכך [ואמר].

Ib., 10. Signe de renvoi au-dessus de la ligne, et restant de glose à la marge (voir plus haut).

Ib., 11 *d*. Glose : ומקונה ע ממ.

Ib., 11 *h*. Glose : שכיר ש[נ]ה מצא זרע.

Ib., 17 *b*. Glose : שרביטים.

Ib., 24. חכם לנפ[שו ישב]ע תענוג ריאשרוהו.

ISRAEL LÉVI.

UNE CITATION MÉCONNUE DANS מסכת סופרים

Le Texte (c'est là l'équivalent exact de מסכת) des Scribes a exercé la sagacité de plusieurs rabbins ; le dernier en date a été M. Joël Müller, qui l'a publié, avec des remarques en allemand, à Leipzig, il y a vingt-deux ans. Son travail est intéressant et bien fait ; cependant il n'a pas réussi à rejeter dans l'ombre l'ouvrage de Jacques Naumbourg (נחלת יעקב), ni même les élucubrations d'Azoulaï (v. surtout son כסא רחמים) ; il y aurait bien des choses à redire au système qu'a suivi M. J. Müller en prenant pour base de son texte le ms. Halberstam, qui offre souvent une version remaniée et des gloses relativement tardives ; on pourrait aussi glaner après lui suffisamment pour donner un commentaire original au public studieux ; je ne veux aujourd'hui que suggérer un petit nombre d'idées à ce sujet, sans prétendre le moins du monde m'ériger en juge de la vaste érudition et de la solide science de M. J. Müller, qui a bien mérité des lettres juives.

A la p. 29, il est parlé des espaces et des alinéas dans le Pentateuque ; il y est observé : « Tout aussi caractéristique est la considération, qui table en réalité sur l'Aggada en vertu de laquelle, dans Genèse, XLIX, les bénédictions de Jacob qui s'adressent aux enfants des servantes forment des paragraphes fermés (avec un ס), tandis que celles qui s'adressent aux fils de Rachel et de Léa se trouvent dans des paragraphes ouverts. » Or, on sait que les espaces et les alinéas ne sont pas distribués ainsi dans la bénédiction de Jacob ; il serait plus conforme à la vérité de dire que les enfants de Léa ont reçu le privilège de l'alinéa, et que des Rachélides Benjamin seul a été admis à cet honneur à cause de ses relations intimes avec Juda et en vertu de la possession du territoire de Jérusalem. Il aurait fallu ajouter qu'à la fin du Deutéronome la tribu de Lévi est seule mise en vedette dans un but sacerdotal avéré.

A la p. 40, l. 1, il est dit : « N. Romi lit dans *Meguilla*, *l. c.* : Meg. ומחינא ליה באזרפתא ומחי ליה אמרחא. » Je crois que l'auteur aura compulsé trop hâtivement ses propres notes ; car, en disant *Meg.*, *l. c.*, il se réfère au f. 19 *b*, cité p. 39, — or, במרזפתא (ou בארזפתא) se trouve au f. 25 *a*. Quant à l'*Aruch*, il a parfaitement ומחו לה אמרחא sous le vocable מח ; sous ארזף il n'y a rien qui ait spécialement trait à notre expression proverbiale, sauf un renvoi à la lettre מ ; enfin dans l'article מרזב nous lisons מחינן לה במרזבתא,

qui se rapporte au deuxième passage de Megilla. Je suppose que באזרפתא aura été un *lapsus calami*, puisqu'il n'existe qu'une métathèse אפרזתא, qui a, du reste, une tout autre signification (voir *B. K.*, 47 *b*, et *B. B.*, 20 *a*, avec l'explication de Raschi).

A la p. 51 note 19, le mot נעימה n'a pas été éclairé comme il conviendrait ; sur ses rapports avec l'arabe et sa signification musicale v. mes Principes de versification arabe dans les Mémoires (russes) de la Section Or. de la Société Archéol. Imp. de Saint-Pétersbourg, X, 1897, p. 57-58 (191-192 du tir. à part).

A la p. 68, note 33, on ne sait que faire de אל מותי (ch. IV, hal. 9) ; on cite la version אלומתי des mss., qui est incompatible avec le contexte ; on montre que Geiger a proposé לאל מלתי de Job (XXIV, 25), ce qui est une correction purement gratuite; on ajoute que Naumbourg et Azoulaï ont songé à אל מות des Prov. (II, 18). Naumbourg dit en effet : אין זה פסוק ובאגודה נמי לא גרס ליה ונ"ל דצריך לומר אל מות ביתה והוא במשלי ב' כי שחה אל מות ביתה והוא בסגול וחול הוא. Azoulaï se contente d'un simple כצ"ל. Tout cela n'est pas concluant. Si nous passons à la page suivante, p. 69, note 37, nous lisons : « Schapira, Azoulaï et Naumbourg lisent אינו חייב. Ce dernier suppose avec raison qu'un copiste a mis אחד חייב pour א' חייב. Nagar avait אינו חייב dans le texte. » Puis viennent des citations (*Sanh.*, 85 *b*, et *Tor. Kohanim, Kedoschim*, 3) au sujet des malédictions, et enfin les leçons des mss. Je remarque en passant que Naumbourg a, avec raison, suggéré qu'il y avait eu d'abord א"ח (et non א' חייב) ; Azoulaï ne fait que suivre son sentiment : כצ"ל כן הגיה הרב נחלת יעקב. Pour bien comprendre ce passage et celui qui nous a intrigués tout à l'heure, nous n'avons qu'à méditer ces mots d'Azoulaï : ולפי מה שאמרו המקובלים מתרי טעמי טוב דלא יקלל לגוי ואין מקום להאריך. La halakha a été rédigée en Palestine sous le régime byzantin avant la conquête musulmane, et l'on a mis מתים à côté de גוים pour désigner le Christ sans le nommer. Ceci nous donne la clef de l'énigme qu'offre אל מותי ; par suite d'une association d'idées facile à comprendre maintenant, on a prudemment remplacé ואתנהו ביד אל גוים (Ez., XXXI, 11), qui est certainement חול, par אל מותי, où les voyelles rappellent le קרי (-וֹ-יִ), et où les consonnes complètent l'image qui sert de paraphrase ; on a ici la contre-partie du tétragramme.

DAVID DE GUNZBOURG.

LE SÉFER HAGGALOUY

Lorsque j'ai publié dans le dernier numéro de la *Revue* (p. 84), le fragment judéo-arabe que je supposais appartenir au *Séfer Haggalouy* de Saadia, les pages 186 et suivantes du tome V des *Studien und Mittheilungen* de M. Harkavy m'avaient complètement échappé, bien que j'eusse le livre sous les yeux. A cet endroit M. Harkavy a donné un fragment qu'il a aussi jugé provenir du Séfer Haggalouy et dont le commencement est identique avec la fin du morceau que j'ai reproduit. Les deux textes que je désignerai par A (Harkavy) et B (le mien) peuvent se contrôler pour la partie commune. Au lieu de בסרעא (A), il faut בסרעה. Peut-être doit-on lire מבדל pour מבדל, ce qui cadre mieux avec כראמתה, leçon préférable à רדאמתה (B). Il faut corriger צנאעה (B) en צנאיעה ; de même ואהלכו en ואהלך, et עטאהם serait le sujet de ce verbe et pourrait signifier leur service, car la troisième forme de עטי a ce sens. — אזאלוה (A) est la bonne leçon au lieu de אואלוה (B). — ירבתון (A) est à corriger en יתבתון (B); de même כלהא en כלה, עאדת en עאדה. La variante תנצבּ (B) au lieu de סתנצב n'a pas d'importance.

Dans la ligne 7 du recto du deuxième fragment, אמר est probablement un participe et non un substantif comme nous l'avions cru; le sens de la phrase : פלא מחיי ולא אמר כאן אללה ענך נפסך serait « Et pour toi, ce n'est pas Dieu qui donne la vie et qui commande. » Nous proposons de traduire : אן יבדל כראמתה בשראר אלנאס פהם אפסדו צנאיעה ואהלך ראיה עטאוהם אזאלוה מן תקיא אללה « Il profane son honneur en employant les pires des hommes; car ils ont gâté ses travaux et leur service a ruiné sa pensée ; ils l'ont arraché à la crainte de Dieu. »

Nous avons aussi oublié d'indiquer que le paragraphe בלע אלינו n'est que la reproduction de Ps., LV, 10-12, mais traduit autrement que dans la version même de Saadia. Le paragraphe הניעמו pourrait représenter les versets Ps., LIX, 12 et suivants.

D'après une communication de M. Israël Lévi, M. Elkan Adler a trouvé dans des feuillets provenant de la Gueniza du Caire qui sont en sa possession un catalogue d'anciens livres, parmi lesquels figure un תפסיר ס׳ הגלוי « Commentaire du S. Haggalouy ». Ce titre s'appliquerait fort bien aux fragments que M. Harkavy et moi avons publiés.

MAYER LAMBERT.

LA LETTRE DE BEN MÉIR

AUX COMMUNAUTÉS BABYLONIENNES

EN RÉPONSE A SAADIA

Dans un appendice à son édition du ס' הגלוי, M. Harkavy [1] a publié un morceau important de cet ouvrage, qui est conservé à la Bibliothèque Bodléienne. Dans ce texte se trouve une lettre — ou plutôt une réponse — adressée par Ben Méir, l'adversaire de Saadia, aux communautés de l'Irak, lettre malheureusement tronquée où l'auteur se moque de l'ignorance du futur chef de l'Académie et de David ben Zaccaï et où il revendique pour la Palestine le privilège de la fixation du calendrier [2]. Or, parmi les fragments qu'il a rapportés du Caire, M. Schechter a découvert un feuillet dont il a bien voulu me laisser prendre copie et qui n'est autre qu'un exemplaire de l'épître de Ben Méir. Nous le publions ci-après parce qu'il complète le texte édité par M. Harkavy.

Est-il emprunté au ס' הגלוי? Nous n'en sommes pas sûr; il paraît plutôt former une pièce volante. Ce qui nous le fait croire, c'est qu'il est précédé de la formule בש' רח', qui se met généralement en tête des écrits. Dans le ms. d'Oxford, il est vrai, l'épître de Ben Méir débute par une longue dédicace aux destinataires, qui manquerait ici et dont l'absence s'expliquerait difficilement; mais on peut supposer qu'un copiste aura jugé inutile de reproduire cette longue introduction.

L'intérêt principal qu'offre le fragment de Cambridge est d'avoir conservé les lignes où Ben Méir salue les communautés babyloniennes en son nom et au nom d'Isaac, probablement son assesseur ou son fils, du grand et du petit Sanhédrin qu'il préside, des savants, maîtres et élèves, des anciens, des juges, scribes, *hazzanim*, nobles et grands et de tout le reste d'Israël qui demeurent dans le sanctuaire de Dieu (probablement Jérusalem) et en Palestine.

Ces lignes confirment pleinement l'hypothèse de M. Harkavy : on y voit que Ben Méir, qui se disait un descendant des Patriarches

[1] זכרון לראשונים *Studien u. Mittheillungen,* t. V, p. 212 et suiv.

[2] La lettre qui précède la réponse de Ben Méir est datée de l'année 1233 de l'ère des Séleucides, soit 922 ; la réponse porte ces mots : « l'année *prochaine* qui est l'année 854 du comput du temple » (854 + 68 = 922) ; il y a là une petite difficulté, mais qui n'est pas insoluble.

palestiniens, avait reconstitué l'ancienne organisation, qu'il opposait à celle de la Babylonie. Il est certain que beaucoup des titres qu'il donne à ses compagnons sont de fantaisie, mais ils montrent que, dans le désir d'en imposer, il représentait l'état de la Palestine comme aux anciens temps. Un détail, peut-être, doit être relevé : le mot משנים qui vient après les « sages » peut désigner certains assesseurs (comme משנה למלך), mais ne signifierait-il pas : *ceux qui étudient la Mischna?* Dans ce cas l'absence de toute allusion à l'étude du Talmud serait remarquable. Cette observation s'accorderait, en outre, avec l'expression « *leur* Talmud » תלמודם, que Méir emploie plusieurs fois. Il y aurait donc eu en Palestine, en 922, une espèce de secte prétendant s'en tenir à la Mischna et ne pas tenir compte du Talmud, ou tout au moins du Talmud de Babylone. Nous reconnaissons cependant qu'il serait risqué de fonder une telle hypothèse sur le sens d'un mot qui est loin d'être assuré.

Nous plaçons entre crochets < > les passages qui complètent le texte de M. Harkavy et notons au bas des pages les variantes.

< ב"ש ר'ח'

Recto שאו שלום גדול ממנו ומן יצחק. . . . . .
דון[1] שלנו ומן מנ̇ה דדין[2] גדולה ומנ̇ה[3]. . . . .
היושבת לפנינו ומן החכמים והמשנים ומכל הדרין[4]
ומן התלמידין ומן החורין והסגנים ומן השופטים והסופרין
והחזנין ומן הזקנים ומכל שארית עדת
ישראל הדרים במקדש י"י ובצבי ארצות שברחמי
יוצרינו אנו חנויים ובצל אברתו אנו מסתופפים ועל
חסדו אנו נשענים כי לא אעזב ולא יעזוב לעולם
ומעודינו ועד < היום הזה זכרנם[5] הטוב לא מט[6]
מפינו ותפלתינו[7] עליכם תדירה[8] ועל זקני יקר שלכם
בהר הזיתים מול היכל י"י מקום הדום רגלי אלהיו[9]
בשער הכהן[10] ועל שערי מקדש ה' בקיבוץ כל

[1] A lire peut-être דין [ומבית] ou דין [אב בית].
[2] A lire probablement הסנהדרין.
[3] Peut-être : ומן הסנהדרין קטנה.
[4] Nous ne savons pas ce que vient faire ici ce participe « et tous ceux qui demeurent ». Serait-ce de nouveau une faute pour הסנהדרין ?
[5] A : וכרבם, bien restitué par M. Harkavy.
[6] A : מש.
[7] A : ותפלותינו.
[8] A : תדורה.
[9] A : אינו pour אלהינו.
[10] Ici aussi כהן et non בחן comme le voudrait M. Harkavy.

ישר׳ לחג את חג ר״ר חג הסוכות וכשמוע כל ישראל
שבחכם מפינו אז שמחו <וששו> ועלצו בשלום
אשר הציבו שהי[1] בינינו כי בהיותינו בבגדאד
אצלכם לא נמנענו מלעזור אתכם בכל
לבבינו ובכל נפשינו על הקושרים עליכם וכל
מאמרכם ותאוותכם היינו עושים ובחזירתנו
אל[2] ארץ מולדתינו ציוינו בכל מדינה ומדינה ועיר
[ועיר לחזנים] והיו קוראים הפתיחים שלכם ומנדים *Verso*
[שאנכם ומי]כן נטרו איבה עלינו ובעי״ו[3] בטחנו לא
נבוש ותנינו שבח כבודכם והודענו בכל החסד
אשר גמלתונו יהיו חמודיו וכל סנהדרין שלנו
בצאתם אל <כל המקומות> מודיעים רוב אהבתנו
לכם כי מעולם לא הייתה אהבה בין חכמי ארץ
ישר׳ כמות זה הדור יהי רצון שיתמידה רחום[4]
ובאילו הימים הגיע[5] אלינו כל האגרות אשר כתבם
<דאוד> האומר[6] בן זכאי הינו[7] הידוע אצלכם במעשיו
הטובים ודרכיו התמימים הוא ובניו וכוהן[8] והמתחבר
להם סעיד בן יוסף אלדלאצי אשר הוא דומה להם
והדומים לו[9] ובעת אשר התבוננו באיגרות
ידענו רוב חכמכם (*sic*) אשר אתם יודעים בכבודכם
כי פירוש אלף אינם מכירים קול (*sic*) וחומר מכניסים
עצמם במה שלא הנחילם חיי[10] עולמים ולא הרשם
להזכיר בפה כי אתם יודעים שהנביאים הראשונים
והחכ<מים נמנעו מלעבר בחוצה לארץ
וראיה לדבר מאבינו יעקב ז׳צ׳ל שכך למדנו
מרבותינו ז״ל[11] כשיצא יעקב אבינו לחוצה לארץ >

ISRAEL LÉVI.

---

[1] Pour שדי.
[2] A ajoute ארץ יש׳.
[3] Pour ובעזרת ה׳, en A : וב״י.
[4] Il n'y aucune raison d'ajouter לנצח, comme le fait M. H.
[5] A : הגיעו.
[6] A : הא׳, que M. H. prenait pour האדון ou האלוף. Cela signifie-t-il : qui se dit ?
[7] *Sic*. N'est pas en A.
[8] Même orthographe en A.
[9] Mieux en A : והם דומים לו.
[10] A : חי.
[11] *Pirkê de R. Eliézer*, VIII.

LA BIBLIOTHÈQUE D'UN MÉDECIN JUIF[1]

M. Bacher, qui a déjà publié dans cette *Revue* deux anciennes listes de livres très intéressantes[2], en a fait connaître dans le dernier numéro une troisième qui est écrite également en arabe et ne présente pas un moindre intérêt. Cette dernière liste est de date plus récente que les deux autres, puisqu'elle mentionne, comme l'a très bien reconnu M. Bacher, une partie du *Mischné Tora* de Maïmonide et que, par conséquent, elle ne peut pas remonter au delà du commencement du XIIIe siècle. Par contre, elle nous donne le nom du propriétaire qui a laissé cette bibliothèque : c'est le médecin Abou'l 'Izz.

Cette liste offre également à notre perspicacité un certain nombre de rébus à déchiffrer. Mais le point le plus obscur, c'est qu'aucun des noms de personne qu'elle contient et qui, d'après M. Bacher, sont les noms des auteurs des ouvrages mentionnés, ne nous est autrement connu. Or, s'il est vrai qu'on découvre constamment de nouveaux auteurs, ignorés jusqu'ici, il est pourtant bien difficile d'admettre qu'en dehors de la partie de l'ouvrage de Maïmonide, la bibliothèque d'Abou'l 'Izz ne contenait pas un seul ouvrage qui nous fût connu. Mais nous y voyons encore d'autres difficultés. Ainsi, cette liste mentionne des livres bibliques, des exemplaires de la Mischna et du Midrasch, des livres de prières, etc., à côté desquels ne devrait figurer aucun nom d'auteur. Aussi, pour justifier la présence des noms à côté de ces livres, M. Bacher suppose qu'ils désignent des auteurs qui ont écrit des commentaires sur ces ouvrages ; c'est là une affirmation personnelle à M. Bacher et dont la liste ne contient pas trace. De plus, certaines personnes sont simplement désignées sous la dénomination de אלדיין « le Juge », אלחבר « le Savant », ou par leurs occupations (מחאסן אלחזן, ברכאת אלצבאג), ou même par leurs sobriquets (אלחזן אלמשוש) ; ce qui fait croire à M. Bacher que c'étaient là des auteurs contemporains qu'on reconnaissait sous ces désignations. Cette hypothèse aussi me paraît peu vraisemblable.

Toutes ces difficultés disparaissent si l'on admet que *ces noms ne désignent pas les auteurs, mais les acheteurs des livres énumérés*[3] et que les chiffres marqués à la fin de la troisième colonne

[1] Voir *Revue*, XL, 55-61.
[2] *Ibid.*, XXXII, 126, et XXXIX, 199.
[3] De cette manière on s'expliquerait peut-être mieux le mot עלי qui précède les noms.

indiquent les sommes *dues* par les trois personnes qui y sont nommées. Au nº 7, on n'a pas mentionné d'acheteur, parce que ce numéro avait été vendu avec le nº 8; de même pour nºs 31 et 32. En acceptant cette explication, on trouvera sur notre liste, non seulement le *Mischné Tora* de Maïmonide, mais encore d'autres ouvrages connus. On n'indique pas sur la liste les auteurs des quelques commentaires sur le Pentateuque qui y sont mentionnés, parce qu'elle n'avait pas de caractère scientifique, mais était faite pour un but pratique, peut-être comme document pour les héritiers. En tout cas, nous pouvons affirmer avec certitude que le nº 1 contient uniquement la Genèse, le nº 23 la cinquième partie de la Mischna, le nº 29 un livre de prières, etc. Le nº 5 désigne très probablement le lexique de Haï Gaon, et le nº 25 un glossaire de la Bible, du genre de celui qu'a décrit Pinsker[1]. Peut-être faut-il voir dans le nº 9 le « Livre des Préceptes » de Maïmonide et lire, au nº 12, le mot illisible : אלמצות. Les « Questions » (שאלות, nº 15) achetées par un Rabbènou Yosef, qui était sans doute le rabbin ou le directeur d'école de la localité, et les « Réponses » (תשובות, nº 18) acquises par un Abou'l Hasan ha-Kohen, traitaient certainement, comme le croit M. Bacher, de questions de casuistique. Nous ne savons pas quel Midrasch (nº 16) ou quel recueil de Midraschim (nº 28) possédait Abou'l 'Izz, mais la liste nous apprend qu'il existait déjà à cette époque des textes midraschiques avec traductions (ou commentaires, מדרש ותפאסיר, nº 20). Le *'Anak* dont notre liste mentionne un commentaire (שרח אלענק, nº 27) est très vraisemblablement l'ouvrage de Moïse ibn Ezra; et, de fait, il existe un commentaire arabe de ce livre (par exemple, dans le ms. d'Oxford du *'Anak*), dont nous ne connaissons pas l'auteur et que Luzzatto croit assez ancien[2]. En dehors d'un Rituel et de prières isolées, la liturgie est encore représentée par deux exemplaires

[1] *Likhoutè Kadmonioth*, p. 226 ss. Le caraïte Abou'l Faradj Haroun b. Alfaradj a également composé un ouvrage de ce genre intitulé שרח אלאלפאט. C'est à cet ouvrage, et non pas à son commentaire sur le Pentateuque, qu'est emprunté l'extrait que j'ai publié (*Revue*, XXXIII, 214), comme le prouve la description détaillée que M. G. Margoliouth a donnée du ms. du British Museum, Or. 2499, dans le Catalogue qu'il va publier (nº 276).

[2] Voir *Kérém Hémed*, IV, 67 ; cf. Dukes, *Moses ben Esra*, p. 17 ss. ; Steinschneider, *Catal. Bodl.*, col. 1810. D'autres œuvres poétiques et liturgiques paraissent encore avoir été accompagnées d'un commentaire arabe. Je possède un morceau de ce genre, copié sur un fragment de la *gueniza*, mais je ne sais à quel ouvrage l'attribuer. J'en reproduis ici quelques passages caractéristiques : ... וקולה נחר גרונו הו אנפיאל מן דואת אלמתלין ואצלה חרר מן ושכן חררים במדבר והיצמות יחרו... ואמא נחר מפוח פליס תפסירה מן אלאחתראר ולא אצלה מן ושכן חררים בכל הו מן דואת אלנון... קאל צאחב אלאצול אדלכל אבו זכריא נחר מפוח פי דואת אלמתלין מן (מע. ו.) ושכן

de *Selihot* (nos 13 et 22) et par des *Yocerot* (nos 30 et 33). L'absence d'ouvrages relatifs aux sciences profanes, dans une bibliothèque de médecin, est surprenante. Peut-être possédait-il pourtant deux ouvrages de la littérature arabe : un Diwan [1] et un « livre d'Adab [2] ».

Si mon hypothèse est juste, il faut classer les ouvrages énumérés dans notre liste, non pas d'après les auteurs, mais comme l'a fait M. Bacher pour la première liste qu'il a publiée, d'après le contenu :

I. Textes bibliques : Genèse (n° 1); section משפטים (n° 24); les Psaumes (incomplet) avec commentaire (n° 2).

II. Commentaires de la Bible : sur le Pentateuque (n° 6); sur l'Exode [3] (n° 11); sur les sections בשלח et יתרו (n° 10); sur les Nombres (n° 19); sur Ezéchiel en deux versions (n° 17). Cf. s. I.

III. Lexicographie : *al-Hâwi* de Haï Gaon (n° 5); un glossaire de la Bible (n° 25).

IV. Mischna : *Naschim et Kodaschim* (n° 3); *Kodaschim* (n° 23).

V. Halacha : Le quatrième livre du *Mischné Tora* de Maïmonide (n° 7); le « Livre des Préceptes » (de Maïmonide? n° 9); un autre livre de Préceptes (?, n° 12); Questions (n° 15); Réponses (n° 18).

VI. Midrasch : Un Midrasch (n° 16); un Midrasch avec traductions (ou commentaires, n° 20); un recueil de Midraschim (n° 28).

חרדים... (cf. *Ousoul*, 426, 29) ... פקאל לתוגה לו רוב ילדיו והו מפהום
ותם מן יקרא עוץ נדריו יתכו כמים נתחיו יתכו כמים והו גאין
... אם לקה ילקה בערורת פאן מן כאן ערירי יחתאג אלי אלדעא
ואלנדור אלי אן ירזק אלולד ועגדי אן אלמולף זכל אנמא קאל
בערורת בלפט אלתאנית אשארה אן אלזוגה הי אלעאקר מתל
שרה ורבקה... פכאנה קאל אם לקה ילקה בעקרה וקולה לאבחת
חרב הו מאכוד מן קולה פי ספר יחזקאל על כל שעריהם נתתי
אבחת חרב ואעלם אן גמיע אלמפסרין לם יגדו לאבחת חרב אשתקאק.
Le fragment finit là.

[1] N° 14 : בו עלי ערבי עלי בו אלפרג אלמלכור (?) אלדיואן. Le mot דיואן, d'après M. Bacher, est douteux. Le nom d'Abou Ali a peut-être été inscrit, parce que c'était lui qui voulait d'abord acheter ce livre, mais à la fin il fut acquis par Abou'l Faradj b. Daniel, déjà mentionné.

[2] N° 21 : בו עלי אלתלמיד (?) כתאב אדב אלקצא. Au lieu du mot douteux אלקצא, faut-il peut-être lire אדב אלקאצי et voir dans ce titre un ouvrage mentionné par Hadji Khalfa (I, n° 336, 337)?

[3] D'après M. Bacher, le mot שרח « commentaire » aux nos 11 et 17, est douteux.

VII. Homélies sur Nombres et Deutéronome (n° 4).

VIII. Liturgie : Un Rituel (n° 29) ; Prières (n° 8) ; *Selihot* (n°s 13, 22) ; *Yocerot* (n°s 30 et 33).

IX. Poésie : Un Dîwan arabe (?, n° 14) ; un livre d'Adab (?, n° 21) ; un commentaire sur le *Anak* ou le *Tarschisch* de Moïse ibn Ezra (n° 27).

X. Un ouvrage de contenu inconnu (n° 26).

XI. Des recueils (n°s 31, 32, 34 et 35).

Varsovie, le 11 mai 1900.

SAMUEL POZNANSKI.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

LITTÉRATURE NÉO-HÉBRAÏQUE

[Depuis plusieurs années, et particulièrement en Russie, la littérature néo-hébraïque s'enrichit sans cesse d'une foule d'œuvres qui, pour la plupart, ne nous parviennent même pas. Nous nous trouvions ainsi dans l'impossibilité d'en rendre sérieusement compte. N'en mentionner que quelques spécimens ou les passer toutes sous silence, c'est ce que nous n'avons pas jugé digne d'une Revue comme la nôtre. Aussi nous sommes-nous assuré le concours d'un jeune savant, M. Slouschz, qui lui-même contribue à cette floraison littéraire, pour tenir au courant nos lecteurs d'un mouvement qui mérite d'être connu d'eux. Pour la première fois, notre collaborateur embrassera dans une revue d'ensemble les productions des deux dernières années. — *Israël Lévi.*

AVANT-PROPOS

On nous permettra de donner avant tout une idée générale de la littérature néo-hébraïque.

L'existence d'une littérature néo-hébraïque de nos jours ne peut plus être mise en doute. L'ancienne langue de la Bible a de nouveau prouvé sa vitalité et sa facilité d'adaptation à toutes les conditions et à toutes les civilisations. Jamais peut-être on n'a écrit autant en hébreu que depuis quelque temps ; des centaines de volumes paraissent chaque année, consacrés aux choses littéraires et scientifiques ; des poètes et des romanciers distingués sont lus de milliers de lecteurs. Ajoutons que d'importantes maisons d'édition servent d'intermédiaires entre les écrivains, qui sont souvent très bien payés, et les lecteurs, qui se recrutent en grande majorité parmi les Juifs de la Russie, de la Galicie et de la Palestine. Tout cela montre que la renaissance actuelle de l'hébreu est un fait incontestable qui est appelé à durer. A côté de la littérature proprement dite une presse périodique est née et dirige l'opinion publique de nombreux lecteurs, que l'on peut sans exagération évaluer à des centaines de mille, vu la pauvreté des Juifs en Orient et leur habitude de s'associer par groupes pour s'abonner à un périodique. Il suffira de dire que le journal quotidien *Hacefirah* a un

tirage dépassant 8,000 exemplaires. L'autre journal quotidien, *Hamélic*, compte aussi quelques milliers d'abonnés.

I. Quelques mots d'abord sur les *périodiques hébreux*. C'est, comme on le sait, le fameux *Hameasèf*, dont le nom a passé aux *Measfim*, ces vaillants lutteurs pour l'émancipation juive au XVIIIe siècle, qui inaugura la presse hébraïque. Cette Revue était un recueil littéraire paraissant une fois par an et servant de lien entre les « Maskilim » (intellectuels) et les Juifs du ghetto allemand, dont la grande majorité ne comprenait encore que l'hébreu. La propagande en faveur de l'émancipation religieuse et sociale faite par les *Measfim*, aidée, au surplus, par la Révolution française, a porté ses fruits immédiatement : les Juifs, émancipés du ghetto et des idées du moyen âge, se sont émancipés en même temps de l'hébreu, et le *Measef* a fini par disparaître faute de lecteurs. Plus tard les *Maskilim* de la Galicie, soutenus par de vrais savants comme Luzzatto, Krochmal, Rappoport, etc., reprirent l'œuvre des *Measfim* et trouvèrent en Pologne et en Lithuanie un public de lecteurs ainsi que des collaborateurs très actifs.

Les recueils littéraires se multiplièrent, poursuivant l'émancipation religieuse et la propagande de la science juive dans le sens moderne de ce terme.

Ce n'est qu'avec le journal hebdomadaire *Hamaguid*, en 1856, que naquit la presse périodique hébraïque proprement dite. Destiné au grand public juif des pays arriérés, où l'hébreu était encore la seule langue littéraire accessible aux Juifs, *Hamaguid*, dès le début remporta un succès énorme, dû à la curiosité provoquée chez les Juifs par la guerre de Crimée.

L'exemple donné par *Hamaguid* ne demeura pas sans imitateurs. Le nombre des journaux alla en augmentant dans différents pays. Bientôt on vit à Jérusalem *Hachabazeleth* et jusqu'à Odessa *Hamélic*. Paris lui-même eut un certain temps son organe hébraïque, le הלבנון de Brill. Entre 1875 et 1880 la presse joue un rôle déjà plus considérable. Tandis qu'*Hamélic* combat vaillamment l'obscurantisme et l'ignorance, *Hacefirah* vulgarise les sciences modernes, *Héchaluz* mène une campagne ardente contre la tradition orthodoxe ; *Mahazikè Hadat*, par contre, se fait le champion du fanatisme religieux.

En Amérique, c'est le journal הצופה בארץ נוד qui représente les idées des *Maskilim*. Le socialisme lui-même a son organe en hébreu, *Haèmeth*.

Mais c'est surtout la revue mensuelle *Haschahar* (השחר), dirigée par le célèbre romancier et publiciste P. Smolensky, qui inaugure la littérature originale en hébreu moderne. *Haschahar* a su grouper autour de lui toute une pléiade de poètes et de savants et offrir à ses lecteurs durant toute la période de son existence (de 1868 à 1885) des écrits originaux. Mais malgré son développement, la presse hébraïque se trouvait dans les conditions matérielles les plus lamentables : on lisait beaucoup dans les ghettos de l'Orient et du Nord et le périodique hébreu était le facteur le plus sûr de l'émancipation religieuse et sociale, mais on s'abonnait fort peu : un exemplaire suffisait très souvent à une ville tout entière, les lecteurs les plus fidèles étant très pauvres, et *Haschahar* lui-même n'avait pas plus de 800 abonnés, et cependant c'était le périodique le plus lu.

Déjà l'hébreu des *Maskilim* avait commencé à subir le sort de tant d'autres facteurs utiles au développement de l'esprit humain : il se détruisait lui-même. Ses lecteurs, arrachés, grâce à une lutte infatigable, aux superstitions et à l'ignorance en matière de science et de littérature profanes, se tournaient passionnément vers les littératures européennes beau-

coup plus riches et plus indépendantes, et finissaient par abandonner complètement la langue à laquelle ils devaient justement leur émancipation.

Vers l'année 1880, on prévoyait déjà la disparition complète de l'hébreu comme langue littéraire et le célèbre poète Gordon se demandait avec angoisse : « Pour qui donc travaillons-nous ? Qui sait si je ne suis pas le dernier des poètes de Sion ; n'êtes-vous pas, vous aussi, nos derniers lecteurs ?... » Seul, Smolensky, le vaillant directeur de *Haschahar*, ne partageait pas ces doutes, plein plus que jamais de foi dans l'avenir du « peuple éternel » et de sa belle langue.

En effet, déjà vers l'an 1882, un brusque retour vers le judaïsme historique, dû en partie aux persécutions contre les Juifs, mais plus encore au degré de développement civil et moral que les Israélites de Russie avaient atteint, se manifeste partout. Les anciens *Maskilim*, revenus de leurs rêves cosmopolites ou égalitaires, retournent au ghetto et adoptent l'hébreu comme langue nationale du peuple juif et non plus comme un simple moyen de propagande ; le nombre des lecteurs est en progrès constant : vers 1885, le grand recueil littéraire de Sokolow, *Haasif*, atteint un tirage de 7,000 exemplaires et révèle ainsi l'existence d'un public s'intéressant à la littérature ; ce qui encourage le Dr Kantor à fonder le premier journal quotidien en hébreu, *Hayom* (le Jour). Bientôt les deux autres journaux de Russie (*Hacefirah* et *Hamèliç*) suivent son exemple et deviennent à leur tour quotidiens.

La création d'une presse quotidienne marque une date nouvelle dans l'histoire de l'hébreu ; le style s'affranchit complètement de la servitude littérale aux expressions bibliques et devient tout à fait moderne, sans perdre pour cela son originalité ; les écrivains eux-mêmes, qui commencent souvent à être payés, consacrent plus de soin et de labeur à leurs écrits, se spécialisent davantage ; les lecteurs, jusqu'alors passagers, recrutés maintenant, en grande partie, parmi les classes lettrées, s'habituent à payer leur journal et leur livre et à considérer la lecture hébraïque comme une nécessité pour chaque Juif fidèle à son origine. D'autre part, le journal hébraïque, satisfaisant les exigences du grand public avide de nouvelles, pénètre de plus en plus dans les masses les plus orthodoxes et reste ainsi fidèle à sa mission civilisatrice primitive, mais sans renoncer à l'idéal séculaire du judaïsme.

Journaux quotidiens.

המליץ « Intermédiaire », grand journal politique et littéraire paraissant tous les jours à Saint-Pétersbourg. Directeur : M. L. Rabinovitz, tendance sioniste progressiste. *40e année.* Hamèliç est un joural littéraire par excellence et profite de la collaboration des meilleurs écrivains. Il régit puissamment l'opinion publique la plus éclairée des lettrés juifs.

הצפירה « l'Aurore », journal politique et littéraire paraissant à Varsovie. Directeurs : MM. Ch.-S. Slonimsky et Sokolow. C'est le plus populaire et le plus répandu de tous les journaux hébreux.

Journal bi-hebdomadaire :

הצבי *Hacebi.* Journal littéraire et social paraissant à Jérusalem sous la direction de M. E. Ben-Jehuda ; tendance nationale-radicale ; lutte vail-

lamment pour l'introduction de la civilisation moderne en Palestine et pour la renaissance de l'hébreu parlé. Sa langue est un peu outrée par des néologismes qui ne sont pas toujours justifiés.

Journaux hebdomadaires :

המגיד « le Nouvelliste » ; revue littéraire et sociale paraissant à Cracovie sous la direction de M. J.-S. Fuchs ; tendance indécise. Le nouveau Hamaguid est assez bien rédigé et publie très souvent des articles littéraires d'une véritable valeur.

השבוע « la Semaine ». Édition spéciale de *Hamaguid* destinée à ses lecteurs de Russie.

השקפה « Revue ». Édition spéciale, exclusivement littéraire, de Hacebi paraissant toutes les semaines et destinée à l'Europe.

היהודי « le Juif », journal politique sioniste et orthodoxe, paraissant à Londres sous la direction de M. J. Suvalsky.

התחיה « la Renaissance », revue littéraire et sociale paraissant à Chicago sous la direction de M. W. Schur ; tendance sioniste-progressiste.

החבצלת « le Lys », journal ultra-orthodoxe paraissant à Jérusalem sous la direction de M. J.-B. Frumkin.

מחזיקי הדת « les Souteneurs de la religion », organe des *Hassidim* de Galicie paraissant à Lemberg (Galicie) ; adversaire acharné de la civilisation moderne.

האכר היהודי « le Colon Juif », petit journal agricole paraissant comme supplément à l'Hacebi à Jérusalem et ayant comme directeur l'agronome M. Meirovitz, de la colonie Rischon-le-Çion.

גן שעשועים « le Jardin Amusant », revue hebdomadaire destinée à la jeunesse juive paraissant à Lyck (à la frontière allemande-russe) et ayant pour directeur le pédagogue M. A. Piyourka. Durant l'année 1899 la revue a publié, entre autres, un certain nombre de récits de voyage et de livres d'aventures.

המאסף « le Recueil », journal consacré exclusivement aux novelles rabbiniques paraissant à Jérusalem sous la direction de M. Kuinka.

ביבליוטיקה עברית « la Bibliothèque hébraïque », bibliothèque littéraire et scientifique dont chaque semaine paraît un volume de 80-90 p. Éditeur : *Touschiya*, rédacteur en chef : M. Ben-Avigdor. Nous aurons plus loin l'occasion de revenir sur cette importante publication.

Revue mensuelle :

השלח « le Siloé » ; revue littéraire et scientifique paraissant à Berlin sous la direction de M. A. Ginsberg. Éditeur : *Achiasaf* ; tendance sioniste spirituelle. La Revue publie uniquement des articles et des études originaux.

Revues trimestrielles :

האשכול ; grande revue littéraire et scientifique paraissant à Cracovie sous la direction de A. Günzig.

ירושלים « Jérusalem » ; revue consacrée aux études historiques et archéologiques de la Palestine paraissant à Jérusalem sous la direction de M. A.-M. Lunz.

תורה מציון Recueil rabbinique, la mieux rédigé des publications de ce genre, éditeur : S. Zuckerman, à Jérusalem.

Divers :

ממזרח וממערב « De l'Orient et de l'Occident », revue littéraire et scientifique paraissant (assez irrégulièrement) à Berlin, sous la direction de M. R. Brainin.

לוח אחיאסף « Almanach Achiasaf », annuaire littéraire, très lu, paraissant à Varsovie; éditeur : Achiasaf.

ספר השנה « l'Annuaire », recueil littéraire et scientifique paraissant à Varsovie sous la direction de M. N. Sokolow.

לוח ארץ ישראל « l'Almanach de la Terre Sainte », annuaire littéraire et d'informations paraissant à Jérusalem; éditeur : A.-M. Lunz.

ספרי שעשועים « Livres amusants » ; recueil littéraire paraissant trois ou quatre fois par an sous la direction de M. J. Fernhoff à Drohobitz (Galicie).

En dehors des publications que nous venons d'énumérer il existe encore, à notre connaissance, deux périodiques rabbiniques hebdomadaires dont l'un paraît en Hongrie et l'autre en Galicie, une revue littéraire en Amérique et plusieurs recueils sur lesquels nous regrettons de n'avoir pas de renseignements détaillés.

II. *Maisons d'edition.* — Les plus actives maisons d'édition sont les suivantes :

1. Société *Achiasaf* אחיאסף, à Varsovie. C'est une société par actions connue des lecteurs de la *Revue* par ses nombreuses publications dans le domaine des études juives proprement dites et par la belle édition des classiques juifs. En outre, Achiasaf publie très souvent des brochures traitant des questions du jour et des traductions des écrivains hébraïques en russe.

2. Maison Romm veuve et frères, à Vilna. La maison Romm est très connue par ses superbes éditions des deux Talmuds et un grand nombre de publications savantes d'exégèse juive et de littérature pure. C'est la plus ancienne de toutes les maisons juives de ce genre; elle existe depuis 1796.

3. Maison *Touschiya* תושיה, à Varsovie. Touschiya est incontestablement la maison d'édition la plus active. Son vaillant directeur, M. Ben-Avigdor (pseudonyme), écrivain très connu lui-même, est le vrai réformateur des conditions matérielles des publications hébraïques. Touschiya ne limite pas son activité à l'édition des livres traitant des sujets purement juifs, elle a entrepris aussi une édition des traductions en hébreu des classiques européens ainsi qu'une série de manuels scientifiques; c'est à elle qu'appartient l'honneur de la création de toute une littérature pédagogique et enfantine en hébreu. Pour faire juger de l'activité de Touschiya il nous suffit de

mentionner que depuis l'année 1898 la maison a édité près de cent volumes d'œuvres littéraires et scientifiques, cent-dix contes et légendes à l'usage des enfants, cinquante-deux livraisons d'une bibliothèque destinée à la jeunesse, etc.

4. Maison J. Sachs, à Varsovie. M. Sachs a édité un nombre considérable d'ouvrages littéraires, pédagogiques et scientifiques populaires.

5. Librairie J.-L. Katzenellenbogen, à Vilna. Elle vient de publier, entre autres, une belle édition complète des poésies de J.-L. Gordon en six volumes et est en train de donner l'œuvre complète de P. Smolensky.

En dehors de ces maisons les plus considérables, il existe encore nombre de librairies d'édition à Varsovie, à Vilna, à Kieff-Berdichew (maison Scheftel), Bielostok, Bobroysk, etc.

Nous consacrerons une étude à part aux publications de Touschiya vu leur caractère spécial et leur nombre très considérable. Plus tard nous reviendrons sur les autres maisons.

A

ביבליוטיקה עברית

BIBLIOTHÈQUE HÉBRAÏQUE.

(78 volumes, in-12°.)

האדם הקדמון. « L'homme préhistorique ». Les éléments de l'anthropologie, par Joseph Klausner. Varsovie, 1900, 183 p.

אמיל זולא. Émile Zola, sa vie et son œuvre. Étude biographique et littéraire par Nahum Slouschz. Varsovie, 1899, 105 p.

אריסטו. Étude sur la vie et l'œuvre d'Aristote, par J.-Ch. Taviow. Varsovie, 1898, 78 p.

באין מטרה « Sans but ». Roman de la vie de la classe moyenne juive, par J. Berchadsky. Varsovie, 1899, 3 vol. de 238 p.

M. Berchadsky, écrivain jusqu'ici inconnu au public, débute par un roman qui a remporté un succès incontestable. C'est un réaliste dans le plein sens du mot : il possède une faculté d'observation très fine et d'analyse psychologique très objective. Les personnages du roman se recrutent en général parmi les intellectuels, très souvent professeurs d'hébreu, du ghetto russe. Le héros principal, Adamovitz, est le type du railleur et du frondeur à outrance qui, se méfiant de tous les mouvements et des idées qui agitent le ghetto et adoucissent plus ou moins la cruauté de sa vie, pousse sa froide et impitoyable critique jusqu'à saper toutes les idées morales dans lesquelles il a été élevé. Il est victime de son scepticisme, privé de toute raison de vivre, dépourvu de sens moral, capable de tout pour satisfaire ses désirs momentanés. C'est un malheureux qui souffre de ce qu'il ne peut pas s'enivrer des rêves nationaux ou autres qui séduisent tous les autres intellectuels du ghetto, et il succombe, écrasé par le vide d'une vie « sans but ».

בת העשיר. La Fille du riche. Nouvelle de A.-S. Rabinovitz. Varsovie, 1898, 85 p.

L'œuvre de M. Rabinovitz, qui traite un des problèmes les plus pénibles de la vie des Juifs de Russie, l'état d'esprit des jeunes gens séduits par cer-

taines idées modernes qui les déroutent, est, malgré certains défauts, une œuvre des plus instructives. Ceux qui s'intéressent à la vie sociale des Juifs en Russie y trouveront une observation assez fine et une description fidèle des mœurs.

ג׳ורג׳ אליוט. Georges Eliot, sa vie et son œuvre, par J.-L. Reisin. Varsovie, 1899, 120 p.

ספר הזכרונות למשה מונטיפיורי. Mémoires de sir Moses Montifiore et de lady Montefiore, rédigés par E. Lévy et traduits en hébreu par J.-Ch. Taviow. Varsovie, 1899, 2 volumes de 141 + 165 p.

חזיונות ומנגינות « Visions et mélodies ». Recueil des poésies de Saül Tchernichowsky. Varsovie, 1899, 86 p.

Jeune poète, qui a chanté l'amour et la nature, Saül Tchernichowsky est une apparition nouvelle dans la littérature hébraïque. La note dominante de sa lyre n'est plus l'éternelle plainte mélancolique qui a toujours inspiré les poètes du ghetto, mais une joie de vivre ardente et débordante, une contemplation sereine de la nature, un talent descriptif très distingué. Qu'on lise sa merveilleuse description du soir (p. 10-11), ses belles ballades et l'on se persuadera de la souplesse et de la vigueur que l'hébreu moderne a atteints, quel souffle nouveau et vivifiant traverse le judaïsme russe renaissant !...

טפוסים וצללים. Nouvelles et essais de J. Berchadsky. Pietrokow, 1899, 83 p.

היום האחרון. Le dernier jour d'un condamné de Victor Hugo, traduit par זסר״ן. Varsovie, 1898, 85 p.

י׳ן י׳ק רוסו. Jean-Jacques Rousseau, sa vie et son œuvre, par A.-S. Rabinovitz. Varsovie, 1899, 86 p.

הירושה הטבעית. Étude sur l'hérédité en général et l'hérédité chez les Juifs en particulier, par J. Frenkel. Varsovie, 1899, 80 p.

כתבי י. ל. פרץ. Œuvres de J.-L. Perez, avec une étude sur sa vie par J. Klausner. Varsovie, 1899, 154 p.

Poète et peintre de grande valeur, J.-L. Perez est doué d'un sens artistique de la plus haute perfection. C'est un des rares écrivains hébreux qui se laissent facilement traduire dans les langues modernes sans perdre beaucoup de leur originalité. Aussi ses nouvelles mériteraient-elles d'être traduites. Aussi bien, plusieurs d'entre elles (entre autres « la Nuit de Terreur ») l'ont récemment été en russe et en allemand.

כתבים נבחרים. Œuvres choisies de David Frischman en 2 volumes, suivie d'une étude biographique sur l'auteur. Pietrokow, 1899, 5 livres de 383 p.

M. Frischman est un publiciste et un nouvelliste très goûté. Le recueil de ses feuilletons et nouvelles choisis, tous remarquables par leur style vif et spirituel, sera salué avec joie par les lecteurs.

מבית ומחוץ. Nouvelles de M.-J. Berditzevsky. Pietrokow, 1899, 95 p.

מחזות הגיטו Récits du ghetto, de J. Zangwill, traduits par S.-L. Gordon; suivis d'une étude sur la vie et l'œuvre du célèbre romancier, par R. Brainin. I. Varsovie, 1898, 80 p.; II. Pietrokow, 1899, in-8° de 96 p.

מחמד. La vie de Mahomet et les origines de l'Islam, par S. Bernfeld. Varsovie, 1899, 2 vol. de 159 p.

L'excellent travail de M. Bernfeld ne mériterait que des éloges, n'était la manière par trop superficielle dont il traite le fondateur de l'Islamisme dont il fait un mystificateur.

מחנים. Nouvelle de M.-J. Berditzevsky. Varsovie, 1899, 47 p.

Berditzevsky est un des « jeunes » qui combattent la tradition et cherchent de nouvelles voies. Ses œuvres, qui laissent beaucoup à désirer au point de vue technique, sont néanmoins très intéressantes par le sentiment poétique et les aspirations à se dégager de la triste vie du ghetto et à retourner à une vie plus naturelle.

מלחמה ואהבה. Lutte et Amour, drame historique en vers de l'époque des Macchabées d'après Arno, par A. Liboschitzky. Varsovie, 1899, 86 p.

המלך ליר. « Le roi Lear » de Shakespeare, traduit en vers par S.-L. Gordon. Varsovie, 1899, 2 vol. de 176 p.

מני קדם. Deux nouvelles historiques de Korolenko, traduites du russe par A. Ségal. Varsovie, 1899, 61 p.

מעירי הקטנה. Essais et nouvelles, par M.-J. Berditzevsky. Pietrokow, 1900, 90 p.

ר' משה בן מימון Maïmonide, sa vie et son œuvre, par David Jélin. Varsovie, 1898, 103 p.

ר' משה חיים לוצאטו. La vie et l'œuvre de Moïse Hayyim Luzatto, par A. Kahna. Varsovie, 1899, 74 p.

L'étude de M. Kahna, destinée au grand public, est très consciencieuse et contient nombre de faits très peu connus.

מעשים שהיו. Nouvelles de la vie juive en Russie de Bogrowa, traduites par J. Grasowsky. Varsovie, 1899, 71 p.

המתה « La Morte », roman d'Anny Bock, traduit par J-.E. Trivesch. Pietrokow, 1900, 90 p.

פ' ננסן ומסעותיו. F. Nansen et ses voyages, traduction de S. Berman. en 4 livres. Pietrokow, 1899, 342 p.

פילגש בגבעה. La concubine de Guibea, tragédie historique en 4 actes (de l'époque des Juges), par L. Mekler. Varsovie, 1899, 63 p.

פרנסים בישראל : א)ר' יעקב קאפל טהעבן. La vie et l'activité du « parnas » hongrois Jacob Kopel Theben. Étude par Josué Levinson. Varsovie, 1899, 95 p.

Nous appelons l'attention de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des communautés juives et de leurs représentants sur la série d'études originales que M. Levinson inaugure par son excellent travail sur le célèbre « parnas » hongrois du siècle dernier.

צללי העבר. Nouvelles, par A.-S. Rabinovitz. Pietrokow, 1900, 68 p.

קובץ ספורים. Recueil de nouvelles d'Émile Zola traduites par Nahum Slouschz. Varsovie, 1899, 81 p.

קופרניקוס. Copernic, sa vie et ses découvertes, traduit par J. Frenkel. Varsovie, 1899, 96 p.

רומא וירושלים, rome et Jérusalem de Moïse Hess, traduit par David Zémach. Varsovie, 1899, 2 vol. de 156 p.

רעב « La Faim », roman psychologique de Knout Hamson, traduit par A. Segal. Varsovie, 1899, 2 vol. de 154 p.

שירי ש׳ פרוג. Poésies de S. Froug. Traduction complète du russe par Jacob Kaplan, accompagnée d'une étude sur Froug par R. Brainin. Varsovie, 1898-99, 5 vol. en 2 part. de 396 p.

Samuel Froug est un grand poète judéo-russe et un des meilleurs poètes russes en général. C'est par excellence le poète du ghetto et de ses souffrances, et sa lyre est l'expression la plus forte de l'âme torturée du judaïsme russe. En dehors de nombreux motifs contemporains, c'est encore l'Agada qui inspire le plus souvent le poète, et ses poèmes historiques sont de vrais bijoux. M. Kaplan, auquel nous ne pouvons refuser un certain don poétique et un style très coulant, s'est acquitté aussi bien que possible de sa tâche difficile.

השמים. « Le ciel ». L'astronomie populaire illustrée de C. Flammarion, traduite par M. Weber. Varsovie, 1899, 2 vol. de 160 p.

שמעון עציוני Simon Ezioni, roman en 3 livres par Iechiel-Joseph Levantin. Varsovie, 1899, 221 p.

C'est la vieille histoire du dévouement de la femme juive que M. Levantin nous décrit dans son intéressant roman. Simon Ezioni est un de ces semi-intellectuels juifs qui, se trouvant subitement en pleine capitale, dans un milieu tout à fait différent de la vie chaste et peu exigeante de la famille juive du ghetto, se dégagent de toute leur conception de la vie ancienne ; la vie matérielle et sensuelle moderne le séduit et il finit par abandonner sa généreuse femme et ses enfants ; s'adonne passionnément au plaisir jusqu'à négliger ses devoirs les plus sacrés. La femme trahie, au lieu de se venger de la cruauté de son mari, sait pardonner à l'homme jadis si aimé et consacre sa vie à ses enfants sans rancune ni révolte.

תולדות האמונות והדעות. Histoire des religions de Mensis, traduite par J. Frenkel. Varsovie, 1899, 238 + 168 p.

Nous n'avons pas à faire l'éloge de l'original ; malheureusement le traducteur s'est trop souvent permis de le modifier et de se prononcer dans des questions qui, selon toute apparence, sont en dehors de sa compétence.

תולדות שלמה מימון. Autobiographie de Salomon Maïmon, traduite par J.-Ch. Tavioff. Varsovie, 1899, 134 + 130 p.

Inutile de dire les services que la traduction hébraïque des confessions de S. Maïmon rendront dans certains coins du « territoire » polonais, où les Maïmons pullulent encore de nos jours et subissent très souvent la lutte intérieure et extérieure que le célèbre philosophe autodidacte du siècle dernier décrit si franchement.

תולדות מסעי הצלב. Histoire des Croisades (1096-1230), par Simon Bernfeld. Varsovie, 1899, 3 vol. de 258 p.

B

בבליוטיקה לילדים

BIBLIOTHÈQUE DES ENFANTS.

(110 livraisons in-16.)

איש בלי לב. Conte anglais, traduit par A. Luboschitsky. Varsovie, 1898, 22 p.

ארבעים שודדים. Conte arabe, par M. Silman. Varsovie, 1898, 24 p.

הברקת. Contes, par J.-B. Levner. Varsovie, 1898, 28 p.

גלית הנדיב. La vie d'un éléphant, par A. Luboschitsky. Varsovie, 1898, 22 p.

גמולי ישרים. Légendes, par J.-B. Levner. Varsovie, 1898, 47 p.

הדיג והדגה. Conte en vers, traduit par Luboschitsky. Varsovie, 1898, 22 p.

החבצלות. Conte, traduit par N. Pinès. Varsovie, 1898, 22 p.

החסידה. Contes de Grimm, traduits par S. Bermann. Pietrokow, 1899, 5 livraisons de 24 + 24 + 24 + 24 + 18 p.

ידידי המלך עמינדב. Conte de Gustavson, traduit par N. Pinès. Varsovie, 1898, 24 p.

ילד מֵצל. Conte, par A. Brosilovsky. Pietrokow, 1898, 24 p.

ילדים עובדים « Les Enfants ouvriers », récits de la vie agricole dans les colonies juives en Palestine, par J. Grasovsky. Pietrokow, 1899, 34 p.

ימים מקדם. Conte, par M. Horelik. Pietrokow, 1898, 32 p.

כל אגדות ישראל. Recueil de toutes les légendes juives. Édition à l'usage des enfants, in-16. Pietrokow, 1898, 1 vol. de 24 livraisons, 600 p.

הכלה האמתית. Contes de Grimm, traduits par S. Berman, Varsovie, 1898, 21 + 24 p.

הכליף והחסידה. Contes, par J.-B. Levner. Varsovie, 1898, 28 + 20 p.

לב אבן. Contes de Philipson, traduits par P. Kaplan. Varsovie, 1898, 23 + 24 p.

לבנת השלג. Contes de Grimm, traduits par S. Berman. Varsovie, 1898, 22 + 20 + 26 p.

ל"ג בעמר. Conte historique, par S. Dainer. Varsovie, 1898, 20 p.

למך ולמך. Légende juive, par J.-Ż. Levin. Pietrokow, 1899, 3 livraisons de 71 p.

למען אחי הקטנים. Recueil de poésies enfantines par A. Luboschitzky. Édition en 15 livraisons. Pietrokow, 1899, 266 p.

מיגון לשמחה. Conte traduit par J.-B. Levner. Pietrokow, 1899, 3 livraisons de 22 + 22 + 24 p.

המלאך הגואל. Fantaisies et contes, par A. Luboschitsky. Pietrokow, 1899, 5 livraisons de 19 + 34 + 24 + 26 + 32 p.

המלך שלמה והשחמט. Conte oriental, traduit par A. B. Varsovie, 1898, 32 p.

מעשה בנבוכדנצר. Légende, par J.-C. Levin. Pietrokow, 1898, 60 p.

משלי ילדים. Fables enfantines en vers, par Salmon, 3 livraisons. Pietrokoro, 1898, 20 + 20 + 18 p.

נח בתבה. Légende du Déluge, par J.-C. Levin. Pietrokow, 1899, 2 livraisons de 28 + 18 p.

העצמות היבשות. Légende juive, par J.-C. Levin. Pietrokow, 1899, 2 livraisons de 26 + 24 p.

עשר ואשר. Contes arabes, traduits par J.-B. Levner. Varsovie, 1898, 74 p.

הפחה הרועה. Contes d'après Laboulaye, par B. Rubinuk. Pietrokow, 1899, 38 + 26 p.

קובץ שיחות קטן. Contes de Gustavson, traduits par N. Pinès. Varsovie, 1898, 28 p.

הרועה ובת המלך. Contes enfantins, traduits par J. Levner. Varsovie, 1898, 28 + 23 p.

רחוב הזהב. Légendes, par J.-B. Levner. Varsovie, 1898, 24 p.

שיחות ילדים. Contes enfantins, par J. Steinberg. Pietrokow, 1899, 10 livraisons, 243 p.

שלשה אחים. Conte, traduit par N. Pinès. Varsovie, 1898, 26 p.

תרח אוהב כסף. Contes traduits, par M. Silman. Varsovie, 1898, 46 p.

C

Livres pédagogiques.

בית ספר עברי « L'école hébraïque », manuel et chrestomathie, par J. Grasovsky. Ire partie (7e édition). Varsovie, 1898, in-12 de 63 p. — IIe partie (3e édition). Varsovie, 1899, in-12 de 176 p. — IIIe partie (2e édition). Varsovie, 1899, in-12 de 272 p.

Les manuels de M. Grasovsky, professeur aux écoles de l'Alliance Israélite à Jaffa, enseignent l'hébreu comme langue vivante d'après la méthode naturelle. Appliqués à la pratique en Palestine et en Russie, ils ont donné les meilleurs résultats et ont résolu le problème si difficile de l'enseignement de l'hébreu. Un heureux choix des textes, un style souple et admirable par sa facilité et sa vivacité ajoutent au mérite de ces manuels.

בעיר וביער. « En ville et en forêt », fables originales pour les petits et les

grands, par Juda Steinberg. Ire partie (2e édition). Varsovie, 1897, in-12 de 72 p. — IIe partie. Varsovie, 1899, in-12 de 72 p.

כל אגדות ישראל. Recueil complet de toutes les légendes et contes juifs sur l'Histoire Sainte depuis la création jusqu'aux temps modernes, d'après l'ordre chronologique, par J.-B. Levner. Ier volume (avec la vocalisation). Pietrokow, 1898, in-8° de 284 p.

L'œuvre de M. Levner est un travail d'érudition et de bon sens à la fois. Il a su grouper tous les contes agadiques dispersés dans les Talmuds et les Midraschim, d'après l'ordre chronologique des personnages bibliques. En outre, il les a remaniés dans un hébreu pur et accessible à tout le monde. C'est la révélation au grand public des trésors souvent trop défigurés de l'Agada. Le premier volume embrasse l'époque qui va de la création à la naissance de Moïse et contient plus de 200 chapitres.

למען אחי הקטנים « A mes petits frères », recueil de poésies enfantines, par A. Luboschitsky. Pietrokow, 1899, in-8° de 170 p.

מבחר הספרות. Anthologie hébraïque, choix des célèbres écrivains et poètes hébreux depuis Luzzatto jusqu'à l'année 1880, avec notices biographiques, explications littéraires, etc., par J.-Ch. Taviow. — IIe partie. Pietrokow, 1899, in-8° de 502 p.

Les manuels et publications pédagogiques de M. Taviow méritent d'être introduits dans toutes les écoles juives où l'application de la méthode naturelle rencontre des obstacles. M. Taviow n'est pas seulement un pédagogue intelligent, c'est encore un écrivain très distingué lui-même. Aussi a-t-il réussi à réunir dans sa chrestomathie des passages vraiment remarquables des œuvres des écrivains hébraïques.

מורה הילדים Manuel de l'hébreu à l'usage des enfants avec exercices en russe et en allemand, par J.-Ch. Taviow, 7e édition. Pietrokow, 1899, in-8° de 226 p. — מפתח « Clé », complément du manuel précédent, 6e édition. Varsovie, 1897, in-8° de 22 p.

המכין. Premier livre de lecture hébraïque, avec les premières notions de grammaire et vocabulaire hébreu-russe-allemand, par J.-Ch. Taviow, 3e édition. Varsovie, 1898, in-8° de 59 p.

מערכת הפעלים. Les règles du verbe hébraïque, par A. Kleinman. Varsovie, 1899, in-8° de 93 p.

עברית בלשון עם ועם. La lecture hébraïque à l'usage des commençants, par J. Levinson et J.-Ch. Taviow, avec traduction russe. Varsovie, 1897, in-12 de 28 p. — Avec traduction judéo-allemande. Varsovie, 1897, in-12 de 28 p.

עדן הילדים « L'Eden des enfants », chrestomathie hébraïque, en 2 parties, à l'usage des élèves, avec un vocabulaire en russe, français, allemand et anglais, par J.-Ch. Taviow, 7e édition. Pietrokow, 1899, in-12 de 534 p.

הקריאה העברית. La lecture hébraïque d'après le système du Dr Frisen, par J.-B. Levner. Varsovie, 1900, in-8° de 40 p.

ראשית דעת. La lecture hébraïque d'après le système phonétique, par M. Krinsky, 3e édition. Varsovie, 1898, in-12 de 77 p.

ראשית למודי שפת עבר. Premières notions de l'hébreu, par J. Grasovsky, 2e édition. Varsovie, 1900, in-12 de 188 p.

רע הילדים. « L'ami des enfants », livre de lecture à l'usage des commençants, par J.-B. Levner, 5e édition. Varsovie, 1899, in-12 de 74 p. — אוצר המלים. Vocabulaire hébreu-russe, complément du précédent. Varsovie, 1900, in-12 de 50 p.

תולדות עם ישראל. L'histoire du peuple juif depuis ses origines jusqu'à nos jours, à l'usage de la jeunesse, par A.-S. Rabinovitz. 1er volume, livres 1-3 ; 3e édition. Varsovie, 1898, in-8o de 174. — IIe volume, livres 4-6 ; 2e édition. Varsovie, 1899, in-8o de 182 p. — IIIe volume, livres 7-10. Varsovie, 1899, in-8o de 305 p.

La nouvelle histoire juive de M. Rabinovitz, écrite dans l'hébreu le plus pur et le plus accessible à la jeunesse, est entièrement vocalisée. L'auteur a tâché de rendre l'histoire juive le plus intéressante possible et il faut reconnaître qu'il y a complètement réussi.

D

בבליוטיקה לנערים

BIBLIOTHÈQUE DE LA JEUNESSE.

(52 volumes in-16 parus).

אגריפוס הראשון. La vie du roi Agrippa Ier, par A.-S. Rabinovitz. Varsovie, 1897, 32 p.

האח העור. Conte traduit de Gren, par J.-B. Levner. Pietrokow, 1899, 136 p.

אי בורניא « L'île de Bornéo » de Mayne Read, traduit par A.-S. Rabinovitz. Varsovie, 1897, 88 p.

בן המלך והעני. Conte de Mark Twain, traduit par J. Grasowsky. Varsovie, 1898, 164 p.

בני משה « Les fils de Moïse », conte juif, par L. Mekler. Varsovie, 1897, 32 p.

מגבורי האומה. Les héros du peuple juif ; séries d'esquisses biographiques par S. Berman ; 20 livraisons ont paru :

1. עזרא ונחמיה. Esdras et Néhémie. Varsovie, 1898, 35 p.
2. שמעון הצדיק ובנו. Simon le Juste et son fils Onias. Varsovie, 1898, 30 p.
3. יהודה המכבי. Juda Macchabée. Varsovie, 1898, 37 p.
4. שמעון בן שטח ושלמית. Simon ben Schétah et sa sœur Salomé. Varsovie, 1898, 30 p.
5. הלל הבבלי. Hillel. Varsovie, 1898, 35 p.
6. ר׳ גמליאל הזקן. R. Gamaliel l'ancien. Pietrokow, 1899, 34 p.
7. אליעזר בן חנניה ויוחנן בן לוי. R. Eliéser ben Hanania et Yohanan ben Lévi. Pietrokow, 1899, 38 p.
8. ר׳ יוחנן בן זכאי. R. Yohanan ben Zaccaï. Pietrokow, 1898, 39 p.
9. ר׳ גמליאל דיבנה. R. Gamaliel de Iamnia. Pietrokow, 1899, 42 p.
10. ר׳ יהושע בן חנניה. R. Josué ben Hanania. Pietrokow, 1899, 39 p.

11. ר׳ טרפון. R. Tarfon. Pietrokow, 1899, 36 p.
12. ר׳ ישמעאל בן אלישע. R. Ismael ben Elischa. Pietrokow, 1899, 32 p.
13. ר׳ עקיבא בן יוסף. R. Akiba ben Joseph. Pietrokow, 1899, 42 p.
14. שמעון בר כוכבא. Simon Bar-Cochba. Pietrokow, 1899, 39 p.
15. ר׳ מאיר, R. Méïr. Pietrokow, 1899, 39 p.
16. ר׳ שמעון בן גמליאל. R. Simon ben Gamaliel. Pietrokow, 1899, 39 p.
17. ר׳ שמעון בן יוחאי. R. Simon ben Yohaï. Pietrokow, 1899, 38 p.
18. ר׳ יוסי בן חלפתא. R. Yosé ben Halafta. Pietrokow, 1899, 33 p.
19-20. ר׳ יהודא הנשיא. R. Juda Hanassi. Pietrokow, 1899, 33 + 38 p.

מחיי הטבע. La vie naturelle des animaux de Brandel, traduite par J. Grasovsky. Varsovie, 1899, 166 p.

המוהיקני האחרון « Le dernier des Mohicans », de Cooper, traduit par J.-B. Levner. Varsovie, 1897, 170 p.

מלחמת אחים. Contes de Victor Hugo, traduits par J.-B. Levner. Varsovie, 1897, 58 p.

הנדחים בירכתי צפון « Les naufragés du Nord », par M.-S. Aisenstadt. Varsovie, 1898, 88 p.

הנודד הקטן. Nouvelle de De Amicis, traduite par Luboschitsky. Varsovie, 1899, 58 p.

הצעד הראשון. Confessions d'un brigand italien, traduites par P. Kaplan. Pietrokow, 1899, 30 p.

השבוי בקוקז « Le prisonnier du Caucase », conte de L. Tolstoï, traduit par A.-S. Rabinovitz. Varsovie, 1897, 52 p.

E

Divers.

בין תקוה ויאוש. Causerie sioniste, par A. Ségal. Varsovie, 1899 ; in-12 de 16 p.

יוסף הנשיא. Don Joseph de Naxos, roman historique de Wildenbrandt, traduit par P. Kaplan. Varsovie, 1900 ; in-12 de 232 p.

כל כתבי מנה. Poésies et écrits complets de Mordechaï Zévi Mané, en 2 volumes. Varsovie, 1897 ; in-8°, 165 + 208 p.

C'est une heureuse idée que d'avoir réuni les écrits du sympathique et regretté poète Mané, mort à l'âge de vingt-huit ans. Mané est un poète lyrique de réelle valeur, et son hébreu, des plus faciles, est admirable.

כנסת הגדולה. Le Congrès sioniste, compte rendu critique, par Nahum Slouschz. Varsovie, 1899 ; in-12 de 112 p.

מפת השמים. Carte astronomique du ciel avec explications et indications, par Weber. Varsovie, 1899 ; in-12 de 16 p.

פרץ סמולנסקן. Perez Smolensky, sa vie et son œuvre ; étude littéraire, par R. Brainin, 2e édition. Varsovie, 1897 ; in-8° de 162 p.

פרקי אבות. Traduction en russe du Traité des Principes et commentaire, par A. Luboschitsky. Varsovie, 1899 ; in-8° de 57 p.

תולדות היהודים. Histoire populaire du peuple juif depuis son origine jusqu'à nos jours, par J. Frenkel. Trois volumes parus : I. Des origines à la captivité de Babylone. Varsovie, 1897 ; in-8° de 117 p. — II. De la captivité à Hyrcan et Aristobule. Varsovie, 1898 ; in-8° de 120 p. — III. Jusqu'à la destruction du second temple. Varsovie, 1898 ; in-8° de 112 p.

Destinée au grand public, l'histoire de M. Frenkel est écrite dans un style facile et coulant et rendra des services.

F

צעירים

(Les Jeunes.)

על אם הדרך. « Au milieu du chemin ». Varsovie, 1899 ; in-12 de 78 p.

ערכין. « Appréciations ». Varsovie, 1899; in-12 de 96 p.

על הפרק. Au passage. Varsovie, 1900 ; in-12 de 76 p.

נמושות « Arriérés ». Varsovie, 1900 ; in-12 de 96 p.

Les quatre premières livraisons de l'édition des « Jeunes » entreprise par un groupe de jeunes écrivains à Berlin, sont des recueils d'articles du Dr M.-J. Berditzwsky. A côté des paradoxes les plus étranges les lecteurs y trouveront beaucoup de choses curieuses et arriveront, au moins partiellement, à se faire une idée des aspirations nouvelles qui poussent les jeunes gens du ghetto russe à s'affranchir de l'ancienne conception de la vie et à régénérer le judaïsme sur des bases plus naturelles et plus favorables à son développement. Nous répétons que ce ne sont que des aspirations vagues, des problèmes à résoudre, mais excessivement intéressants par les réflexions qu'ils provoquent chez le lecteur.

N. Slouschz.

(*A suivre.*)

ילקוט המכירי על ספר תהלים. Jalkut Machiri. **Sammlung halachischer und haggadischer Stellen aus Talmud und Midraschim zu den 150 Psalmen von R. Machir b. Abba Mari.** Zum ersten Male nach einer Handschrift herausgegeben... von Salomon Buber. Berdyczew, 1899 ; 2 volumes. 18 + 354 et 294 pages in-8°.

Machir b. Abba Mari b. Machir b. Todros b. Machir b. Joseph b. Abba Mari, dont nous ne connaissons encore ni le pays ni le temps

où il a vécu, a compilé un *Yalkout* sur les derniers Prophètes, les Psaumes, les Proverbes et Job[1]. De cet ouvrage il reste : la partie sur Isaïe, éditée par Spira (Berlin, 1894 ; cf. *Revue*, XXVIII, p. 300) d'après l'unique ms. de Leyde, qui est très défectueux ; la partie sur les douze petits Prophètes, également défectueuse, au British Museum (ms. Harl. 5704) ; enfin la partie sur les Psaumes que l'infatigable M. Buber vient de publier dans une excellente édition. Il existe deux manuscrits de cette partie : l'un, ayant appartenu autrefois à Joseph de Wjasin (en Russie), a été entre les mains de David Louria, qui en a fait connaître divers passages dans ses écrits, et de Straschoun, qui a publié la préface de Machir dans la קריה נאמנה (p. 304) de Finn. Ce ms. est actuellement au *Montefiore-College*, à Ramsgate, et a servi de base à l'édition de M. Buber. L'autre ms. est à Oxford (Catal. Neubauer, nº 167).

Nous possédons en très grande partie la littérature talmudico-midraschique utilisée par Machir. Mais il s'est aussi servi de Midraschim que nous n'avons plus ou qui sont peu connus. C'est ainsi qu'il s'est servi d'une autre version de *Deutéronome Rabba*, dont nous n'avons plus que la partie sur la section de *Debarim* (voir Buber, לקוטים ממדרש אלה הדברים זוטא, Vienne, 1885, p. 10-27), et cette version, il l'a largement utilisée, comme le prouve M. Buber (préface, § 12). Il a aussi puisé dans un Midrasch sur le Cantique des Cantiques, intitulé הגדת שיר השירים et qui ne nous a été rendu accessible que tout récemment, presque en même temps, par M. Buber et M. Schechter (cf. *Revue*, XXXVI, 115). Machir cite fréquemment ce Midrasch dans son travail sur Isaïe (voir Buber, מדרש זוטא, Berlin, 1894, préface, p. XII-XIII). Dans notre édition sur les Psaumes, il n'est mentionné nominativement qu'une seule fois (ch. 89, nº 23), mais fréquemment sous le simple titre de מדרש (par exemple, 8, 6 ; 11, 23, etc. ; cf. la préface, § 14). Deux autres passages, cités également sous le titre מדרש, auraient été empruntés, d'après M. B., à un Midrasch sur Job, parce qu'ils se rapportent à des versets de ce livre et que Machir, sur Isaïe, LXI, 11 (éd. Spira, p. 252), mentionne explicitement un מדרש איוב. Comme ce Midrasch paraît avoir certainement existé (cf. Epstein, dans החוקר, I, 325), on peut admettre l'hypothèse de M. B. Nous croyons même que le passage de 89, 25, cité sous le simple titre de מדרש et dont M. B. n'a pas pu découvrir la source, est aussi emprunté à ce Midrasch, car il s'applique à Job, XXXIII, 22. On rencontre encore d'autres passages, en assez grand nombre, rapportés sous le titre מדרש (cf. préface, § 17) et qui paraissent avoir été

[1] Dans la préface de la partie sur les Psaumes, on lit : לא הנחתי דבר אשר לא כתבתי בספרים אלו נביאים תלים איוב ומשלי, et dans la partie sur Isaïe : תלים איוב ומשלי ירמיה יחזקאל ותרי עשר (inutile, naturellement, de parler ici d'Isaïe). Il en résulte que dans le premier passage le mot נביאים désigne les derniers Prophètes.

empruntés, pour la plus grande partie, à des Midraschim inconnus[1]. Pourtant, pour le chap. 103, nº 31, par exemple, la source est le *Schoher Tob, ad l.*, et ch. 118, nº 28, se trouve encore ailleurs. De même, le récit d'une campagne de Joab qui est rapporté dans ch. 18, nº 61, et est attribué à un ספר אגדה (cf. préface, § 16), se trouve dans le חבור מעשיות וכו' ou מעשיות, plusieurs fois imprimé (cf. Steinschneider, Cat. Bodl., col. 606), et a été reproduit dans le בית המדרש de Jellinek, V, 146-148, d'après l'édition de Salonique.

Quels rapports Machir a-t-il avec le *Tanhouma* et *Yelamdènou?* M. B. ne nous fixe pas sur ce point. *Yelamdènou* est cité deux fois, d'abord 68, 38, en ces termes : ילמדנו ר' ברכיה פתח אחות לנו קטנה וכו' מדבר באברהם וכו'. Ce passage se trouve dans le *Tanhouma* לך לך, § 2, et le mot ילמדנו est peut-être ici une erreur, car le ms. d'Oxford (cité par M. Neubauer dans *Revue*, XIII, 229) a : ...ר' ברכיה פתח למדנו באברהם. Le deuxième passage, 136, 28, dont M. B. n'a pas pu indiquer la source, se trouve également dans *Tanhouma*, בראשית, § 7 (cf. *ib.*, XIV, 111). De même, tous les passages du *Yelamdènou* mentionnés par Machir sur Isaïe et les douze petits Prophètes (*ib.*, 95-101) se rencontrent dans les deux versions du *Tanhouma* (cf. *ib.*, 113, et la préface de M. B., § 15). M. B. en conclut que Machir n'avait pas le *Yelamdènou* sous les yeux : את הילמדנו (הנאבד) לא ראה המכירי. Par contre, Machir désigne comme empruntés au *Tanhouma* de nombreux passages qui ne se trouvent dans aucune version de ce Midrasch, sauf deux, dont M. B. n'a pas su trouver la source : 48, 4, qui est dans *Tanhouma*, éd. Buber, ויגש, § 8, et 84, 20, dans T. ראה, § 8[2]. Pour tous ces passages, M. B. dit que Machir les puisait peut-être dans le *Yelamdènou* qui est perdu : ואולי כיון לילמדנו הנאבד (ainsi, 2, 11 ; 16, 37 ; 37, 12, où il dit וברור כי לפני המכירי היה זה בילמדנו הנאבד ; 61, 4, etc.). Il faudrait donc admettre qu'en réalité Machir avait le *Yelamdènou* sous les yeux, mais que, dans ses citations, il le confond parfois, comme plusieurs auteurs ont fait déjà avant lui, avec le *Tanhouma* (cf. Grünhut, ספר הלקוטים, première partie, appendice ; voir aussi sa Note dans *Israelit. Monatsschrift*, supplément de la *Jüdische Presse*, 1900, nº 4), ou que son Tanhouma contenait de nombreux passages qui manquent dans le nôtre. Il en est peut-être de même pour la *Pesikta*, dont Machir avait seulement devant lui la version appelée inexactement *Pesikta di R. Kahana*. Pour trois des passages empruntés à ce Midrasch (1, 36 ; 31, 44 et 134, 1), M. B. n'a pas pu indiquer la source. Le premier de ces passages (בפסיקתא א"ר אבדימי בר חמא כתיב כי אם בתורת ה' חפצו כל

[1] Dans beaucoup de passages, le titre plus précis qui suivait le mot מדרש a peut-être disparu.

[2] Au lieu des mots : אפילו יש לי פנוקטין וקליגלין, qu'on trouve dans le *Machiri*, on lit dans le *Tanhouma* פרקטלין וטרקלין. M. Bacher (*Agada d. pal. Amoräer*, III, 633) corriger le premier mot en פרסטלין, qu'il identifie avec περίστυλον.

בעלי אומניות פרנסתן ממלאכתן וכו׳ אבל העוסק בתורה הקב״ה עושה לו חפציו וכו׳) se trouve sous forme abrégée dans *Aboda Zara*, 19 *a* ; Machir ne l'a donc pas emprunté au Talmud. Ces diverses remarques montrent que le *Yalkout* de Machir offre aussi de l'intérêt pour l'histoire de la littérature midraschique [1].

Mais le principal intérêt, dans des œuvres de compilation de ce genre, consiste naturellement dans les variantes qu'elles présentent avec les textes déjà connus. Aussi notre *Yalkout* devra-t-il être pris désormais en considération, quand on publiera de nouvelles éditions de notre ancienne littérature. Déjà Louria et Straschoun ont appelé l'attention sur ce point; M. B. aussi a indiqué de nombreuses variantes dans ses notes, mais il n'a pas pu donner de trop grands développements à cette partie de son travail.

M. B. a édité ce *Yalkout* avec sa compétence et son soin habituels. Sauf de rares exceptions, il a indiqué partout exactement les sources, que Machir ne pouvait naturellement désigner que d'une façon un peu vague. Parfois, pourtant, Machir fait connaître la source avec précision, mais le passage est introuvable à l'endroit indiqué (cf. préface, § 18); parfois aussi toute indication manque chez Machir, et c'est M. B. qui l'a ajoutée (*ib.*, § 19), ou elle est fausse et M. B. l'a rectifiée (*ib.*, § 20). Le texte est bien imprimé, la préface et les notes donnent les renseignements indispensables, et les volumes se présentent sous une forme attrayante.

A la fin de sa préface (§ 21 ; cf. החוקר, II, 90), M. B. examine brièvement les rapports du *Machiri* avec le *Yalkout Schimeoni* et il prouve péremptoirement que les deux ouvrages ont une origine indépendante l'une de l'autre. M. Gaster avait cru à la priorité du *Machiri* (*Revue*, XXV, 44 ss.), qu'il considérait comme la source du *Schimeoni;* mais M. Epstein a démontré la fausseté de cette opinion (*ib.*, XXVI, 75 ss.). Maintenant que nous avons sous les yeux la plus grande partie du *Machiri*, nous sommes mieux à même d'apprécier la valeur du *Schimeoni*, qui nous a conservé de nombreux Midraschim perdus, et qui possède, en outre, le mérite de s'étendre sur toute la Bible, d'être mieux composé, de ne pas s'égarer en des digressions oiseuses, d'offrir des matériaux intéressants pour l'étude critique des Midraschim, et d'être plus ancien que le *Machiri*. Ce dernier ouvrage date probablement du XIVe siècle, mais n'a pas connu le *Schimeoni*. Nous devons pourtant reconnaître que le *Machiri*, comme nous avons vu, ne manque pas de valeur, et il serait à souhaiter que M. Gaster nous donnât bientôt l'édition de ce Yalkout sur les douze petits Prophètes dont il a annoncé la publication (*Revue*, XXV, 44).

[1] Mainte explication d'un docteur talmudique pourait être ajoutée, d'après notre *Yalkout*, à celles que M. Bacher cite de ce docteur dans ses ouvrages très importants sur l'Agada, par exemple, de 94, 14, aux paroles d'Éliézer ben Jacob; de 8, 12, à celles de Helbo, etc.

Bien que cette édition de M. B. n'égale pas en importance maintes autres éditions qu'il a données précédemment, il n'en a pas moins mérité, par cette nouvelle publication, la reconnaissance de tous les amis de la littérature midraschique. Aussi avons-nous la satisfaction d'annoncer que ce vénéré savant se propose de nous donner, par les soins de la Société *Mekizé Nirdamim*, tout ce qui reste du commentaire à forme midraschique de Menahem b. Salomon שכל טוב sur le Pentateuque. Nous nous permettons de lui recommander également la publication d'un autre Yalkout, nous voulons parler du תלמוד תורה de Jacob b. Hananel Sikeli, qui existe encore sur le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome. Il est vrai que cet auteur vivait au XIVe siècle, mais il avait sous les yeux le *Yelamdènou* et, ce qui est plus important, la *Mekhilta* de R. Simon (voir les communications de M. Neubauer dans *Revue*, XIII, 229-233, et dans *Jewish Quart. Review*, II, 333-334).

Varsovie, 8 mai 1900.

SAMUEL POZNANSKI.

P. S. Mon compte rendu était déjà sous presse, lorsque j'ai reçu le nº 2 de la *Zeitschrift für hebr. Bibliographie* de cette année, où M. Grünhut annonce (p. 41) qu'il possède une copie du *Machiri* sur les Proverbes (malheureusement défectueuse au commencement) et qu'il se propose de la publier. Il est à remarquer qu'Azoulaï, dans שם הגדולים, *s. v.*, dit aussi qu'il a sous les yeux cette partie du *Machiri*; peut-être la copie de M. Grünhut est-elle faite sur le même manuscrit.

S. P.

Le gérant :

ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

AGUILO (Estanislas). La bibliothèque de Léon Mosconi..... 168
BACHER (W.). La bibliothèque d'un médecin juif..... 55
BERGMANN (J.). Deux polémistes juifs italiens 188
BÜCHLER (Ad.). I. Du sens des mots פולח et פגן, קרתני et עירני dans le Midrasch. II. Le tabernacle de Sodome..... 154
CHAJES (H.-P.). Notes critiques sur le texte hébreu de l'Ecclésiastique 31
DANON (Ab.). La Communauté juive de Salonique au XVIe siècle. 206
GINSBURGER (M.). Les Mémoriaux alsaciens..... 231
LÉVI (Israël). Fragments de deux nouveaux manuscrits hébreux de l'Ecclésiastique..... 1
POZNANSKI (S.). Tanhoum Yerouschalmi et son commentaire sur le livre de Jonas..... 129
REINACH (Théodore). Un préfet juif il y a deux mille ans..... 50
SCHAPIRO (Dr). Les attitudes obstétricales chez les Hébreux d'après la Bible et le Talmud 37
SCHWAB (Moïse). Inscriptions hébraïques d'Arles..... 74
STEINSCHNEIDER (M.). La bibliothèque de Léon Mosconi... 62 et 168

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). I. Les Athéniens à Jérusalem..... 83
II. Notes exégétiques..... 248
III. Notes sur les nouveaux fragments de Ben Sira..... 253
GUNZBOURG (David DE). I. Deux mots sur le travail de la création et sur la mère de Rébecca 251
II. Une citation méconnue dans מסכת סופרים..... 258
LAMBERT (Mayer). I. Notes exégétiques..... 81 et 248
II. Un fragment polémique de Saadia ..... 84 et 261
III. Le Séfer Haggalouy 260
LÉVI (Israël). I. Notes sur les nouveaux fragments de Ben Sira. 253
II. La lettre de Ben Méir aux communautés babyloniennes en réponse à Saadia..... 261

POZNANSKI (Samuel). I. Quelques remarques sur une vieille liste de livres..... 87
II. Sur un fragment d'une collection de consultations rabbiniques du XIVe siècle..... 91
III. La bibliothèque d'un médecin juif..... 264
SCHWAB (Moïse). Trois lettres de David Cohen de Lara..... 95

BIBLIOGRAPHIE.

BLAU (L.). I. Magic, divination and demonology among the Hebrews and their neighbours, par T. Witton DAVIS... 103
II. L'école exégétique d'Antioche, par J. Philippe de BARJEAU 107
HILDENFINGER (P.). Mélanges de littérature et d'histoire religieuses, publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr de Cabrières..... 115
KRAUSS (S.). Kritische Geschichte der Talmud-Uebersetzungen aller Zeiten u. Zungen, par Erich BISCHOFF..... 112
LÉVI (Israël). Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à la littérature juives parus dans les périodiques de 1783 à 1898, par Moïse SCHWAB 122
LŒWÉ (M.). Die Psychologie Ibn Gabirols, par S. HOROVITZ.... 118
POZNANSKI (S.). ילקוט המכירי על ספר תהלים, éd. par S. BUBER. 282
REINACH (Théodore). Die Tobiaden u. die Oniaden im II. Makkabäerbuche u. in der verwandten jüdisch-hellenischen Litteratur, par Ad. BUCHLER..... 99
SLOUSCHZ (N.). Revue bibliographique : littérature néo-hébraïque..... 268
Additions et rectifications..... 126
Table des matières..... 287

ACTES ET CONFÉRENCES.

Assemblée générale du 1er mars 1900..... I
Allocution de M. Albert CAHEN, président..... I
Rapport de M. SCHWAB, trésorier..... V
Rapport de M. Mayer LAMBERT, secrétaire, sur les publications de la Société pendant l'année 1898-1899... VIII
Procès-verbaux des séances du Conseil..... LXXXVII
REINACH (Salomon). L'Inquisition et les Juifs, conférence. XLIX
SABATIER (A.). La philosophie de l'histoire et l'Apocalypse juive, conférence LXXXV
VAUX (Baron Carra DE). Joseph Salvador et James Darmesteter, conférence..... XXIII

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 1er MARS 1900.

Présidence de M. Albert Cahen, *président.*

M. le Président ouvre la séance en ces termes :

Mesdames, Messieurs,

Me voici parvenu au terme de cette présidence que vous avez bien voulu me confier il y a un an ; j'y arrive sans fatigue — vous ne vous en étonnerez pas — mais non pas sans regrets. A plusieurs reprises, j'ai trouvé, dans l'exercice de ces fonctions si peu pénibles, l'occasion de la jouissance la plus délicate, celle de louer à bon escient. Là où mes éloges réduits à eux-mêmes auraient eu trop peu de crédit peut être, vous m'avez fortifié de votre autorité pour applaudir en votre nom à des talents éprouvés ou naissants. Comme je vous remerciais naguère de l'honneur que vous me confériez, je vous remercie maintenant du plaisir que je vous ai dû.

Ce soir encore, j'aurais des noms aimés à rappeler devant vous. Pourquoi faut-il qu'aux éloges aujourd'hui se mêlent d'amers regrets ? C'est à la fois le plus cher et le plus triste privilège de la fonction que j'occupe que de saluer une dernière fois les confrères que la destinée nous a ravis. Or l'année nous a été cruelle. Notre société a perdu onze de ses membres : trois membres perpétuels, M. Friedland, de Saint-Pétersbourg : possesseur d'une des bibliothèques hébraïques les plus riches du monde, sa passion des antiquités juives le faisait nôtre presque naturellement ; — M. Etienne Hecht, l'un

des membres les plus considérés de la communauté israélite de Paris; — enfin M. le baron Adolphe de ROTHSCHILD, que la mort vient de nous prendre.

Parmi nos membres souscripteurs, je nommerai d'abord Madame HALFON, fille du fondateur de la bibliothèque de l'Alliance israélite, et qui tenait de cette origine le goût le plus éclairé de l'histoire et de la littérature juives; M. Paul CALMANN-LÉVY, l'éditeur bien connu, qui nous est enlevé en pleine maturité; M. Ernest MAYER, membre du Consistoire israélite de Paris; Mme la baronne Nathaniel de ROTHSCHILD, qu'un double lien attachait à notre Société, l'intérêt qu'elle lui portait elle-même et le souvenir de son fils, le baron James de Rothschild, notre savant et regretté fondateur; M. Isaac WEILL, grand rabbin de Strasbourg, dont ceux qui l'ont connu ont admiré également le talent et les vertus; M. Jacques WIENER, président du Consistoire israélite de Belgique.

Ce sont là des confrères dont nous appréciions le dévouement et la fidélité. Mais par la mort de MM. FURST et David KAUFMANN, ce n'est pas notre Société seulement, c'est la science juive qui est frappée.

M. Furst, rabbin à Mannheim, s'était spécialement consacré aux études lexicologiques, à l'étude surtout des mots grecs et latins qui sont entrés dans la langue rabbinique, et c'était, en effet, à cet ordre de travaux que se rapportaient la plupart des articles qu'il avait donnés à notre *Revue*. C'est à ce sujet favori que se rattache, par exemple, la triple série des précieuses *Notes lexicographiques* qu'il nous envoyait encore l'année dernière. Une notice nécrologique lui sera consacrée dans un de nos prochains numéros; mais il importait de dire ici combien sont justifiés les regrets qu'il nous laisse.

Et de même, quoique un de nos collaborateurs doive raconter bientôt la vie et analyser les travaux de M. David Kaufmann, la reconnaissance fait dès ce soir au président de la Société un devoir de signaler particulièrement ce nom à votre pieuse admiration. Professeur au Séminaire israélite de Budapest, et professeur renommé, M. David Kaufmann, en douze ans, a publié dans notre *Revue* plus de quatre-vingt-dix articles ou notes étendues. Et ce qui n'est pas moins surprenant que le nombre de ses travaux, c'en est la di-

versité : la grammaire, la philologie et l'épigraphie hébraïque, l'histoire, histoire littéraire et artistique, histoire sociale et locale des Juifs au moyen âge, à l'époque de la Renaissance et dans les temps modernes, en France, en Italie, en Allemagne, en Turquie, il n'est pas une province des études juives post-bibliques qui paraisse avoir été fermée à cet esprit si riche et aussi sagace qu'informé. Avec cela, un grand talent d'exposition ; l'allure entraînante des récits dans lesquels il ressuscite quelque coin de la vie des anciennes communautés de l'Europe, ou dont il fait précéder l'édition de quelque poésie hébraïque inédite ou peu connue, n'a d'égale que sa netteté à poser un problème d'érudition et à le résoudre. A considérer et le nombre et le prix des œuvres que laisse M. David Kaufmann, la variété des études qu'elles supposent, on serait tenté de croire que ce savant est arrivé plein de jours au bout de sa carrière ; il est mort à quarante-sept ans !

Mais il ne suffit pas de déplorer nos pertes, il faut essayer de les réparer. C'est ici, Messieurs, qu'au nom de la Société elle-même, je me permets d'invoquer votre zèle. Certes notre avenir ne nous inspire point de crainte. Où sont cependant ces temps héroïques, où chacun des numéros de notre *Revue* nous apportait les noms de quelques nouveaux sociétaires ? A chacun de nous, Messieurs, de s'évertuer un peu pour en ramener au moins une image. Faites-nous des amis, des recrues, dites autour de vous ce qu'a fait, ce que doit faire encore la *Société des Études juives*.

Elle est avant tout une société savante, qui s'est proposé l'exploration d'un domaine immense et multiple, mais parfaitement délimité. Sa tâche ne se confond avec celle d'aucune autre ; et elle ne le cède à aucune autre pour l'impartialité des recherches et de la méthode : et c'est pourquoi elle a, dès les premiers jours, conquis la sympathie ou l'adhésion des érudits qui ne sont guidés que par l'intérêt de la vérité scientifique.

Mais sera-t-il permis de dire ici que d'autres sentiments encore devraient, outre tous les chercheurs désintéressés et les savants de profession, nous amener tous les esprits cultivés que leurs origines rattachent au judaïsme ? En dehors des indifférents, qui sont peut-être moins nombreux qu'on ne le pense, deux sortes d'esprits se

partagent le monde : ceux que le dogme courbe sous sa discipline uniforme, qui compriment chez eux-mêmes comme ils redoutent chez les autres toute revendication du sens propre, parce qu'ils sont moins avides de liberté que de quiétude ; et ceux, au contraire, qui ne peuvent ni se détacher des questions dernières qui se posent d'elles-mêmes au fond de la conscience, ni renoncer, en ce domaine non plus qu'en aucun autre, au libre exercice de la raison ; car elle aussi, sans doute, elle est un instinct essentiel auquel nul ne résiste sans violenter sa nature. C'est un lieu commun que d'envier la sécurité des premiers : j'en connais pourtant qui se consolent de ne pas être des leurs et qui n'échangeraient pas contre une paix spirituelle inerte une inquiétude qui fait, à leurs yeux, toute leur dignité et qui protège en eux le sens du divin contre le demi-sommeil de la routine et du verbalisme. Dieu me garde d'engager personne dans ma déclaration. Mais si je ne me trompe pas, si ceux-là sont nombreux, qui savent et qui veulent unir le respect des traditions et des croyances héréditaires avec celui des droits de la conscience individuelle, comment l'union effective de nos libres volontés pour l'accomplissement d'une œuvre qui s'inspire également du sentiment israélite et de l'amour de la science ne leur apparaîtrait-elle pas comme le symbole même d'un état d'esprit qui leur si cher ?

Ajouterai-je que nous réalisons, sur le terrain de la science, une autre union qui n'est pas moins nécessaire ? Aux attaques du fanatisme, qu'on prend pour un monstre renaissant et qui n'est sans doute qu'un cadavre un moment galvanisé, la *Société des Études Juives* oppose d'assez bonnes réponses : « Voilà, dit-elle, l'œuvre de nos travailleurs, et voilà celle des humbles ou des illustres dont leurs efforts reconstituent l'histoire : jugez-la, et, d'après elle, jugez-nous. » Je ne me fais pas d'illusion, la réplique ne suffit pas à la foule, qui exige des arguments plus oratoires ou plus tumultueux. Sur l'élite, elle est assez puissante pour qu'à plusieurs reprises les savants d'un autre culte aient tenu à affirmer ici même, dans des circonstances difficiles, leur sympathie pour les choses juives et leur horreur de l'injustice et de la violence.

Ainsi, à l'intérêt scientifique, qui reste la raison d'être de notre Société, d'autres motifs viennent se joindre qui nous font un devoir

de persuader et d'attirer à nous toutes les bonnes volontés sur lesquelles nous avons quelque droit de compter.

Pardonnez-moi donc cet appel à votre esprit de prosélytisme et puisse-t-il ne pas rester sans écho !

Favoriser la *Société des Études juives*, c'est servir la cause de la science et de l'esprit scientifique ; mais c'est par là même travailler au triomphe définitif de la liberté religieuse et de la tolérance.

M. Moïse Schwab, trésorier, rend compte comme suit de la situation financière :

Pendant l'exercice 1899, le compte des dépenses de la Société s'est trouvé sensiblement surchargé, pour les raisons que le tableau suivant va vous faire connaître :

Recettes.

En caisse	73 fr.	60 c.
Cotisations	7.104	»
Ventes diverses par les libraires	1.457	50
Intérêts des valeurs, divers et compte courant chez MM. de Rothschild	3.632	65
Souscription du Ministère de l'Instruction publique.	375	»
Vente d'exemplaires du *Répertoire de littérature juive*	350	»
Total	12.992 fr.	75 c.

Dépenses.

Impression du n° 74	1.051 fr.	55	4.481	55
— — 75	1.265	»		
— — 76	1.131	»		
— — 77	1.034	»		
Souscription au *Répertoire de littérature juive*			800	»
			5.281 fr.	55 c.
A reporter			5.281 fr.	55 c.

Report.....		5.281 fr.	55 c.
Honoraires du n° 74.....	722 fr. 60		
— — 75.....	750 80		
— — 76.....	760 »		
— — 77.....	735 20		
		2.968	60
Honoraires de deux collaborateurs de la traduction des œuvres de Josèphe.....		1.000	»
Appointements du secrétaire de la rédaction et du secrétaire-adjoint.....		2.400	»
Distribution de quatre numéros et envois divers...		425	»
Magasinage et assurance.....		150	»
Assemblée générale, gratifications, impression des discours et cartes de conférence.....		377	35
Encaissements : Paris, province et étranger.....		115	45
Timbres-poste et d'acquit, redevances postales et frais de bureau.....		97	60
Total.....		12.815 fr.	55 c.
Recettes.....		12.992	75
Excédent de recettes.....		177 fr.	20 c.

Cette balance favorable n'est due, il est vrai, qu'au remboursement de deux obligations du chemin de fer Paris-Lyon-Méditerranée. C'est donc une légère entaille au capital. Cependant ce déficit, plus apparent que réel, n'est pas bien grave, car il tient à plusieurs causes passagères. D'abord, les conférences données par la Société ont été plus nombreuses qu'à l'ordinaire et surtout plus coûteuses. Si c'est un certain luxe que de donner des soirées littéraires, ce luxe sert à faire connaître notre œuvre au delà du cercle restreint de nos adhérents.

Ensuite, le *Répertoire de littérature juive,* subventionné par notre Société et publié dans le dernier trimestre de l'année 1899, n'avait pas, à la fin de cet exercice, donné tout le rendement que nous en attendions. Or, nous savons déjà qu'en 1900 le découvert résultant de ce chef sera presque comblé.

Enfin, une nouvelle somme de 1000 francs a été remise à deux collaborateurs de la traduction des œuvres de Josèphe, dont le premier volume paraîtra sous peu. Votre Comité de publication a la conviction que le produit de la vente de ce volume couvrira les frais, tant de traduction que d'impression. L'avenir démentirait-il cette espérance que nous croirions encore avoir bien fait en entreprenant une œuvre qui fera honneur à notre Société.

M. Mayer LAMBERT, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1898-1899 (voir, plus loin, p. VIII).

M. Salomon REINACH fait une conférence sur l'*Inquisition et les Juifs*. (Voir plus loin, p. XLIX).

Il est procédé aux élections pour le renouvellement partiel du Conseil.

Sont élus :

MM. ALBERT-LÉVY, Maurice BLOCH, Hartwig DERENBOURG, J.-H. DREYFUSS, Zadoc KAHN, Israël LÉVI, Dr Henri de ROTHSCHILD, Maurice VERNES, membres sortants.

Est élu président de la Société pour l'année 1900 : M. Maurice BLOCH.

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1898-99

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 1er MARS 1900

PAR M. MAYER LAMBERT, SECRÉTAIRE.

MESDAMES, MESSIEURS,

S'il est vrai que l'ennui naquit de l'uniformité, la *Revue* ne devrait pas être ennuyeuse, car elle contient des articles très variés. La rubrique « Études juives » est vaste ; elle embrasse l'histoire politique et littéraire des Israélites, la jurisprudence talmudique, la grammaire et la lexicographie hébraïque et araméenne ; le folklore, l'archéologie et l'histoire de l'art touchent à nos recherches par certains côtés. Aussi la tâche de celui qui doit vous donner la quintessence de ces travaux est-elle assez difficile. Il devrait être, comme l'a dit M. Théodore Reinach, une encyclopédie vivante. Or, de notre temps, il n'y a plus beaucoup de Pic de la Mirandole pour disserter sur tout ce qui peut être connu et même sur ce qui ne peut pas l'être. La division du travail oblige les savants ou ceux qui veulent passer pour tels à se spécialiser. Une qualité seule peut suppléer à cette imperfection des érudits modernes, c'est la facilité d'assimilation que j'admire... chez mes prédécesseurs. Pour ma part, ne pouvant apprécier à leur juste valeur les travaux de nos collaborateurs, je me bornerai à vous tracer aussi rapidement que possible les grandes lignes des questions traitées cette année dans notre recueil.

C'est par la Bible que le judaïsme a fait la conquête, non matérielle, mais morale du monde et c'est grâce au Talmud que les Israélites ont maintenu leur individualité et ne se sont pas laissé absorber dans les autres sociétés politiques ou religieuses. Notre Revue a apporté elle aussi, à la science biblique et talmudique, d'utiles contributions. Toutefois cette année, la récolte, en ce qui concerne les études bibliques proprement dites, a été un peu maigre, et je crois pouvoir me dispenser de vous parler de l'une d'elles, qui a pour titre : *L'article dans la poésie hébraïque*[1], et pour auteur votre secrétaire.

J'aime mieux vous faire connaître un travail historique de M. Sack[2] sur *Juda et Israël* :

Dans un grand nombre de pays on remarque une opposition entre les gens du Nord et ceux du Midi ; car le climat influe sur le tempérament des hommes. Vous connaissez en France la rivalité entre les Septentrionaux et les Méridionaux, vous la retrouvez en Palestine. Ce n'est pas seulement en politique que les Israélites du Nord se séparent des Judéens, ils ont des traditions religieuses différentes. Pour eux, Josué l'Ephraïmite est un législateur, et c'est lui qui fait disparaître le culte des idoles. La Tora du Nord, selon M. Sack, était surtout consacrée aux préceptes du culte, tandis que celle de Jérusalem ne s'occupait que de morale. C'est quand les prêtres d'Israël, à la chute de Samarie, vinrent en Judée, que le sacerdoce prit une grande importance.

Les théories de M. Sack peuvent être contestées, mais elles méritent d'attirer notre attention, parce qu'il est rare de voir les Israélites s'occuper de l'histoire sainte dans un esprit critique. Ils n'aiment pas modifier leurs idées traditionnelles, qu'il est, d'ailleurs, plus facile de détruire que de remplacer.

Saadia est le premier Israélite qui ait composé des commentaires rationnels sur la Bible. C'est lui qui peut être considéré comme le véritable fondateur des Études juives. Lexicographie, grammaire, exégèse, théologie, jurisprudence, il a écrit sur toutes ces branches. Dans la publication de ses œuvres, qu'avait entreprise notre regretté

[1] T. XXXVII, p. 263 et suiv.
[2] T. XXXVIII, p. 172.

maître, M. Joseph Derenbourg, figurent la traduction et le commentaire du livre des Proverbes. M Heller [1], à l'aide de cet ouvrage, caractérise la méthode exégétique du Gaon. Saadia, avec toute la chaleur de son âme, est l'esprit le plus net et le plus systématique qui puisse exister. Il aime les catégories, les énumérations. Par exemple, il énonce les conditions nécessaires pour acquérir la sagesse. Il faut, dit-il : 1° l'aptitude individuelle ; 2° l'amour de la sagesse ; 3° un maître qui l'enseigne ; 4° les ressources matérielles ; 5° le temps. Celui qui réunit tout cela est sûr de devenir un sage accompli. Comme traducteur, Saadia cherche avant tout à être clair ; il veut que le texte ait un sens, et s'il n'en a pas, il lui en donne un. Ce qui manque à Saadia, c'est le sentiment esthétique. Il ne comprend pas le parallélisme, qui est la marque principale de la poésie hébraïque ; pour lui, il ne peut pas y avoir de pensée répétée, et, quand une idée est exprimée deux fois, il lui découvre deux applications différentes.

M. Eppenstein [2] nous donne un fragment du commentaire de Job, composé par Joseph Kimhi, le père du célèbre grammairien David Kimhi. On ne possédait qu'une partie de ce commentaire ; le texte publié par M. Eppenstein comble heureusement la lacune.

Devons-nous ranger parmi les exégètes le grammairien latin Virgilius Maro, dont nous parle M. Krauss [3], et qu'il ne faut pas confondre avec son homonyme, le poète ami d'Auguste ? Cet écrivain résidait dans la Gaule méridionale — c'était donc notre compatriote — et vivait au VIe siècle, à une époque vide de littérature. Il fait des comparaisons singulières entre l'hébreu et le latin. Il rapproche les vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu des vingt-deux formes du verbe latin. Pour expliquer l'origine du mot ciel, il cite un verset de Sophonie. Le mot latin *res*, chose, est, selon lui, un mot capital, parce que *resch* en hébreu veut dire « tête ». Ces étymologies épouvanteraient ceux qui s'occupent de philologie comparée ; mais il est curieux de voir un grammairien gaulois, à la fin de la période romaine, mettre de l'hébreu dans ses œuvres.

[1] T. XXXVII, p. 72-85 et 226-251.
[2] *Ibid.*, p. 86 et suiv.
[3] T. XXXVIII, p. 231 et

Plutarque et Tacite ne se piquent pas de savoir l'hébreu, mais ils s'intéressent aux Juifs et à leur religion. Tous les deux s'occupent du rapprochement qui avait été fait entre le dieu d'Israël et Bacchus. Plutarque le croit justifié et établit un rapport entre la fête des Cabanes et les Bacchanales. Il parle d'une seconde fête où l'on invoque clairement Bacchus : il a en vue le jour de *Hoschana Rabba*, qui avait une grande importance à la fin du second temple. Tacite, au contraire, dit qu'il n'y a pas de rapport entre Bacchus et le dieu des Juifs, parce que celui-là a institué des rites brillants et joyeux, tandis que les coutumes juives sont bizarres et moroses. Ce que c'est que de voir les choses du dehors ! L'écrivain grec transforme le Dieu invisible en dieu du vin, et l'auteur latin trouve que les cérémonies juives sont tristes. Combien de gens ne connaissent pas mieux le judaïsme que ces grands historiens et en parlent avec la même assurance ! M. Büchler examine en détail les passages de Plutarque et de Tacite et en indique les sources probables [1].

La Bible est augmentée dans le canon grec d'un certain nombre d'écrits, dont l'original hébreu est perdu et qui ont été relégués au rang d'apocryphes par les protestants. Un des plus importants est l'*Ecclésiastique* ou la *Sapience de Ben Sira,* qui, dans ces derniers temps, a suscité une foule d'articles, de brochures et de livres. On a, en effet, découvert dans la Gueniza du Caire (on appelle *gueniza* l'endroit où l'on déposait les livres hors d'usage), parmi une foule de feuillets et de fragments divers, des pages d'un ou plusieurs manuscrits contenant une partie du texte hébreu de Ben Sira. M. Schechter, professeur à Cambridge, en publia le premier un feuillet, qu'il avait reçu de deux voyageuses anglaises, Mmes Lewis et Gibson, et dont il avait tout de suite reconnu la nature. Puis ce fut le tour de MM. Neubauer et Cowley, qui éditèrent, non plus un, mais neuf feuillets du texte hébreu. Alors les savants étudièrent avec le plus vif intérêt ces fragments et ils furent unanimes — pour un temps — à déclarer qu'on tenait bien l'original de l'Ecclésiastique. C'était une découverte d'une importance extrême, car on

[1] T. XXXVII, p. 181 et suiv.

allait savoir avec certitude quel hébreu on parlait à l'époque de Ben Sira, époque qui peut être précisée à soixante ou quatre-vingts ans près, et on aurait un élément de plus pour fixer la date des livres de la Bible. Toutefois certaines difficultés se présentaient. Le texte avait été visiblement altéré par les copistes, sans parler de l'état défectueux des manuscrits, et, enfin, la langue de l'auteur était un peu déconcertante. A côté de phrases écrites dans l'hébreu le plus pur, elle contenait des modernismes talmudiques et des syriacismes. Un Anglais, M. Margoliouth, lance une brochure où il prétend que le texte hébreu n'est que la traduction d'une version persane. Son hypothèse est rejetée par les savants; mais, après la publication de nouveaux fragments par M. Schechter, M. Israël Lévi, qui dès l'origine avait eu quelques doutes, combat à son tour l'originalité du texte à l'aide d'arguments très sérieux. Et nous voilà replongés dans l'incertitude, car d'autres érudits maintiennent l'authenticité. Nous aurons l'occasion, nous ou un autre, de revenir sur ce sujet l'année prochaine, car M. Lévi nous annonce une série d'articles qui ne manqueront pas d'apporter quelque lumière dans ce problème obscur, et peut-être, jusque-là, l'accord se sera-t-il fait entre les hébraïsants; mais n'y comptons pas trop. En attendant, je me contente de vous dire qu'à côté de M. Lévi [1], MM. Bacher [2] et Büchler [3] se sont occupés de l'Ecclésiastique dans notre *Revue*.

C'est dans un autre apocryphe, Tobit, que se trouvent mentionnés Ahikar, un sage illustre, et son neveu Adan ou Nabal, un monstre d'ingratitude. Il y a toute une littérature légendaire sur cet Ahikar. C'était un ministre de Sennachérib, qui avait adopté un neveu et l'avait comblé de bienfaits; mais lassé de son inconduite, il le chasse. Celui-ci se venge en inventant une fausse correspondance entre le ministre et les ennemis du roi. Il n'y a rien de nouveau sous le soleil, a dit Kohélet. Il s'arrange pour que la correspondance tombe entre les mains du roi, et celui-ci ordonne de mettre à mort Ahikar. Mais l'officier chargé de le tuer avait été sauvé par le ministre ; il exécute à sa place un condamné à mort et

[1] T. XXXVII, p. 216 et suiv.
[2] *Ibid*, p. 308 et suiv.
[3] T. XXXVIII, p. 137 et suiv.

cache Ahikar dans un souterrain de son propre palais. Or, le roi d'Égypte lance un défi au roi de Babylone, et lui propose des énigmes. Entre autres, il demande qu'on lui bâtisse un château entre ciel et terre. L'enjeu se compose d'un tribut de trois ans. Le souverain assyrien se lamente et regrette amèrement Ahikar. L'officier raconte alors ce qu'il a fait. Sennachérib, enchanté de retrouver son sage ministre, l'envoie en Égypte ; Ahikar répond victorieusement à toutes les questions de Pharaon. A son retour, il enferme son neveu dans un cachot et lui fait un discours tel que le corps du neveu se gonfle et crève.

M. Th Reinach [1], dans son piquant article sur Ahikar, montre que le fond de l'histoire est un mythe solaire — le jour succédant à la nuit — et doit avoir une origine babylonienne. Avec notre collègue, l'érudition devient amusante.

Le grec s'étant introduit en Palestine sous le gouvernement des Ptolémées et des Séleucides, un grand nombre de mots tirés de cette langue et surtout les expressions administratives se trouvent dans la Mischna et les Midraschim. Les Romains ont, à leur tour, apporté des termes latins relatifs a l'armée et aux impôts. Notre regretté collaborateur M. Furst [2] a cherché à élucider le sens et l'étymologie de plusieurs de ces vocables grecs ou latins.

Les mots les plus répandus sont souvent ceux dont la signification primitive est la moins connue. Tout le monde sait que le mot Mischna désigne la rédaction du code talmudique faite par R. Juda Ha-Nassi. M. Bacher [3] nous apprend que ce mot avait d'abord un sens plus général et désignait l'ensemble des études relatives à la loi orale. La Mischna comprenait le *midrasch,* ou interprétation des textes bibliques, la *halacha*, ou règles religieuses établies, et la *haggada* ou enseignement tiré de la Bible.

Une expression talmudique célèbre, *minim*, a donné lieu à une discussion intéressante entre M. Friedlænder [4] d'une part, MM. Ba-

[1] XXXVIII, p. 1 et suiv.

[2] T. XXXVII, p. 65 et suiv.; t. XXXVIII, p. 64 et suiv.; p. 140-141 ; p. 220 et suiv.

[3] T. XXXVIII, p. 211 et suiv.

[4] T. XXXVII, p. 14 et suiv. ; p. 194 et suiv.

cher [1] et Israël Lévi [2] de l'autre. Le mot *minim*, d'après l'opinion courante, désigne les chrétiens. Le mot veut dire secte, et par extension, comme l'explique M. Bacher, sectaires, de même que le mot *goy* désigne d'abord une nation, puis un individu de la nation, un païen. M. Friedlænder croit que ce mot *min* s'applique aux Juifs gnostiques, — on appelle gnostiques ceux qui croient posséder une connaissance mystique de la divinité — et, en particulier, aux partisans de l'ophianisme, ou adorateurs du serpent, qui a apporté la gnose à Adam. Ce qui caractérisait les gnostiques juifs, d'après M. Friedlænder, c'était leur dédain pour la loi, l'antinomisme. M. Friedlænder retrouve le gnosticisme même dans l'Antéchrist, qui serait le représentant des hérésies impies ou antinomistes, et qui est comparé au dragon ou serpent. M. Friedlænder applique donc les passages talmudiques où il est question des *minim* aux gnostiques. Mais M. Bacher fait remarquer que les exemplaires du Talmud non censurés parlent en toutes lettres de Jésus ; donc il s'agit de chrétiens. M. Friedlænder réplique que les phrases où il est question de Jésus sont interpolées. A son tour, M. Lévi, s'attachant au contexte des passages invoqués par M. Friedlænder, montre que le mot *minim* désigne tantôt des Sadducéens, tantôt des Samaritains, tantôt des Chrétiens, qui peuvent être des gnostiques et ne pas employer un langage conforme à l'orthodoxie chrétienne.

La chronologie talmudique a-t-elle une valeur ? On a mis en doute l'exactitude des dates que fournit un docteur, R. Ismaël, et qui concernent les événements antérieurs à la destruction du temple et la succession des différents gouvernements qui ont dominé en Palestine. M. Lehmann [3] veut que ces dates soient réelles ; il précise les faits auxquels elles se rapportent. Notamment il explique l'erreur qui s'est introduite dans la chronologie juive, erreur de 180 ans, car la période perse, au lieu de s'étendre sur 214 ans, est réduite à 34. On aurait confondu la période perse avec la période à partir de laquelle on a compté les années sabbatiques. La confusion est étrange, mais on sait, d'autre part, que la succession des rois de

[1] T. XXXVII, p. 38 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 204.
[3] *Ibid.*, p. 1 et suiv.

Perse était devenue de bonne heure confuse dans l'esprit des écrivains juifs.

Au cours de son travail, M. Lehmann montre que le procès de Jésus ne fut pas religieux, mais politique, et que, par conséquent, les Juifs ne sont pas responsables de sa condamnation ; d'autant plus que le Sanhédrin, à ce moment, s'était interdit toute condamnation capitale. M. Théodore Reinach était déjà arrivé à la même conclusion à l'aide d'autres arguments.

Dans le Talmud on rencontre souvent plusieurs rabbins portant le même nom, et on a beaucoup de mal à rendre à chacun ce qui lui revient. M. Bank[1] s'est occupé des rabbins appelés Zeïra, *petit*, et il prouve qu'il y en avait quatre de ce nom, au lieu de trois, comme on le croyait. A ce propos, M. Bank marque la différence entre l'enseignement en Babylonie et en Palestine. En Babylonie florissaient les esprits subtils, qu'on appelait renverseurs de montagne ou amateurs d'épices (*pilpelan*); on disait qu'ils faisaient entrer un éléphant dans le trou d'une aiguille. On comprend que l'un des Zeïra ait préféré la méthode moins brillante, mais plus solide des Palestiniens.

Le Talmud est accompagné de petits traités parmi lesquels un surtout est intéressant, il est intitulé : Traité du *chemin de la terre*, mot qui désigne à la fois la morale et la politesse. M. Krauss[2] a terminé son étude sur ce traité, qu'il considère, à cause des nombreux proverbes qui y figurent, comme appartenant à la littérature gnomique; et il le met à la suite des Proverbes et de l'Ecclésiastique de Ben Sira.

Heureux les peuples qui n'ont pas d'histoire : Israël a une histoire et elle est presque toujours douloureuse. La Palestine a été jadis le champ de bataille des grandes nations militaires, et maintenant c'est encore Israël qui reçoit les coups que se distribuent les partis politiques. La plupart des études historiques que contient la Revue nous décrivent les persécutions qu'Israël a subies à toutes les époques.

Les Macchabées, après s'être délivrés de l'oppression syrienne,

[1] T. XXXVIII, p. 47 et suiv.
[2] T. XXXVII, p. 45 et suiv.

cherchèrent à se garantir contre les attaques des derniers Séleucides Ils sollicitèrent l'appui des Romains M. Th Reinach[1] fixe la date de deux décrets accordés par le sénat de Rome à des ambassades juives. L'un se rapporte à l'envahissement du territoire juif par Antiochus de Cyzique, l'autre à l'investiture des fils de Hyrcan Ier. Les princes juifs qui demandaient l'investiture aux Romains faisaient des cadeaux valant un ou plusieurs millions. Si seulement l'alliance romaine n'avait coûté que de l'argent; mais c'était l'indépendance juive qui était mise à la discrétion des Romains! Les alliés devaient devenir un jour les maîtres!

M. Th. Reinach[2] également étudie des papyrus concernant les Juifs d'Égypte dans les premiers siècles de l'ère vulgaire. Nous y apprenons, entre autres choses curieuses, qu'un nommé Jacob, fils d'Achille, était gardien d'un temple de Sérapis. Religions et nationalités étaient singulièrement mélangées! Un autre papyrus nous rapporte les insolences qu'un certain agitateur Appiaños, admirateur des antisémites Lampon et Isidore, adresse à l'empereur Commode. On peut les lui pardonner, puisqu'il les profère au moment d'être conduit au supplice.

Franchissons l'espace et le temps, et nous nous trouvons au moyen âge, en France. M. Paul Meyer a publié un livre de comptes tenu par un marchand drapier de Forcalquier. Les clients, quand ils savaient écrire, y marquaient eux-mêmes leurs achats. Les clients israelites écrivaient en hébreu. A propos de ce livre, M. Israël Lévi[3] donne quelques détails sur la communauté de Forcalquier. Nous apprenons qu'en 1344 un nommé Samson fut assassiné par la foule, qui l'accusait de meurtre rituel; en 1349, les Juifs furent pillés et massacrés; au xve siecle, les écoliers fêtaient la Sainte-Catherine et la Saint-Nicolas en vexant les Juifs, qui étaient obligés de leur payer une redevance. On expulsait les Israélites quand il y avait des cas de peste dans la ville.

Une des sources les plus importantes pour l'histoire juive est fournie par les recueils de consultations adressées aux rabbins sur

[1] T. XXXVIII, p. 161 et suiv.
[2] T. XXXVII, p. 218 et suiv.
[3] T. XXXVIII, p. 259 et suiv.

des points de casuistique. M. Israël Lévi[1] a utilisé un ouvrage de ce genre qui apporte nombre de renseignements inédits sur l'histoire des Juifs de la France méridionale.

Quittons la France pour l'Italie. Dante, le grand poète italien, fut-il l'ami du poète hébreu Manoello? On l'a contesté. M. Kaufmann[2], dont votre président déplorait à si juste titre la perte, croit pouvoir établir, en s'appuyant sur des sonnets italiens écrits par des amis de Dante, qu'il y a eu une liaison amicale entre les deux poètes. En tout cas, le Dante exerça une influence sur Manoello, qui composa aussi des poèmes italiens. Dans ces poèmes Manoello, qui était observateur strict du judaïsme, traite les religions sur un ton badin. Quelle étrange influence la langue exerce sur la pensée!

M. Kayserling[3] nous amène en Espagne, à l'époque où la situation des Juifs, qui avait été si florissante, décline de plus en plus. Dans le Sud, à Séville, le moine Ferrand Martinez excite la haine populaire contre les israélites. Prêchant dans les églises ou sur la place publique, il leur impute tous les vices possibles. Les rois Henri II et Jean Ier ordonnent au moine de se modérer : il se moque des édits royaux. Les Juifs le citent devant le tribunal suprême : après avoir employé quelques moyens dilatoires Ferrand déclare que, pour le salut de l'Église, il aurait dû faire encore plus de mal aux Juifs, qui, prétend-il, ont essayé de le corrompre. L'archevêque de Séville veut lui aussi calmer le zèle du moine, qui allait jusqu'à attaquer l'autorité du pape : Ferrand se révolte contre l'archevêque, il est destitué. Mais, à la mort de l'archevêque, il est nommé vicaire général. Il s'empresse de donner l'ordre de démolir les synagogues. Les Juifs s'adressèrent au nouveau roi Henri III, qui prescrivit au chapitre épiscopal de cesser ses menées ; mais Martinez répondit que le clergé n'était pas soumis au roi dans les affaires religieuses. La régence laissa Martinez continuer ses excitations. En 1391 la populace se jeta sur les Juifs et en massacra des milliers. De Séville le mouvement se propagea dans les autres provinces.

[1] T. XXXVIII, p. 103.

[2] *Ibid.*, p. 252.

[3] *Ibid*, p. 137 et suiv. ; *ib.*, p. 266 et suiv. ; t. XXXVIII, p. 142 ; *ib.*, p. 257 et suiv.

A Tolède on détruit les treize synagogues. Quant à Martinez, il subit une courte détention, et il mourut honoré et en odeur de sainteté.

Dans le Nord on infligeait aux Juifs toute sorte de vexations. Dans le royaume de Léon les prieurs des couvents faisaient annuler les engagements qu'ils avaient pris envers les Juifs. Les abbés les font incarcérer pour leur extorquer de l'argent et ne respectent pas les ordonnances royales. Parfois ils font baptiser de force les israélites. En 1490 une communauté avait fait bâtir une synagogue. Le curé s'en empara, enleva les livres de la Loi et transforma la synagogue en église. Les Juifs en appelèrent à l'évêque. Celui-ci déclara qu'un édifice une fois consacré au culte catholique ne pouvait recevoir d'autre destination; mais le curé devait rebâtir une autre synagogue. Deux ans plus tard les Juifs étaient expulsés d'Espagne.

Parmi ceux qui durent quitter leur pays était Abravanel, qui était le ministre même de Ferdinand le Catholique et qui auparavant avait été ministre du roi de Portugal. Il se rendit à Venise. M. Kaufmann nous apprend qu'Abravanel essaya de nouer des relations commerciales entre Venise et son ancienne patrie, pour le trafic des épices indiennes.

Quelles que fussent les souffrances des Juifs déclarés, elles n'égalèrent pas celles des marranes, c'est-à-dire des Juifs qui s'étaient convertis en apparence au christianisme. M. Kayserling, en s'appuyant sur des documents publiés par des savants espagnols, le père Fidel Fita et don Ramon Santa-Maria, nous donne quelques détails sur l'Inquisition, dont M. Salomon Reinach va vous entretenir ce soir, et raconte les efforts désespérés que tentèrent contre elle les marranes. Les inquisiteurs recevaient un manuel où on leur indiquait les moyens de reconnaître les faux chrétiens. Les marranes, paraît-il, baignaient leurs nouveau-nés le septième jour dans un bassin où l'on mettait de l'or, de l'argent, des perles, du blé, de l'avoine, etc., et prononçaient certaines paroles. Le samedi, ils mangeaient un met appelé *ani*, que M. Kayserling compare au *schalet* et qui ressemble plutôt à la *kougel*. Ils célébraient les fêtes juives.

Les marranes de Séville formèrent un complot contre les inquisiteurs, mais qui échoua par la faute de la fille d'un des conjurés;

et l'Inquisition, à peine installée, fit brûler des milliers de marranes. Dans l'Aragon, après le meurtre d'un inquisiteur, bien d'autres Juifs d'origine furent livrés au supplice. A l'avenement de Charles-Quint les marranes crurent trouver une occasion favorable pour attaquer l'Inquisition. Ils s'adressèrent au nouvel empereur et au pape Léon X. Celui-ci semble avoir écrit une bulle conforme aux désirs des marranes, mais elle ne fut jamais promulguée. Quant à Charles-Quint, il intervint, mais en faveur de l'Inquisition, et, Léon X accédant au désir de l'empereur, cette institution put continuer en paix son œuvre sanglante.

Le protestantisme, qui s'est révolté contre le catholicisme, lui a emprunté parfois ses procédés cruels à l'égard des hérétiques. L'histoire d'Antoine, que nous raconte M. Julien Weill[1], nous en offre un lamentable exemple. Né à Briey en Lorraine, dans une famille catholique, Antoine fut élevé chez les Jésuites; mais de son éducation il ne garda que la haine du papisme, et, âgé de vingt ans, il alla à Metz et se convertit au protestantisme. Puis il passa à Sedan, revint à Metz. Le rationalisme qui l'avait poussé hors de la confession catholique devait forcément l'entraîner plus loin, et il commença à se détacher intérieurement des dogmes chrétiens. Il voyagea en Italie et essaya de passer au judaïsme, mais les communautés juives l'en dissuadèrent. De retour à Genève, malgré ses idées judaïsantes il se fit nommer pasteur à Divonne. La nécessité de vivre l'avait contraint à cette compromission, mais elle devait lui coûter la vie. Il ne put cacher ses opinions, et, tantôt dans des accès de fièvre, tantôt en pleine possession de lui-même, il attaqua violemment la divinité de Jésus. Cité devant le conseil ecclésiastique de Genève, il soutint avec fermeté ses idées, discutant avec pénétration les textes de l'Écriture. Condamné à être étranglé et brûlé, il accepta avec une joie farouche de mourir pour le Dieu d'Israël. Nous devons à la vérité de dire qu'une imposante minorité se déclara contre la peine capitale et que la sévérité de la sentence fut presque partout blâmée. La tolérance religieuse commençait à se faire jour... Elle continue à commencer.

[1] T. XXXVII, p. 151 et suiv.

L'Islam apporte aussi son contigent de persécutions. En 1790, pendant qu'en France on émancipait les Juifs, les Israélites du Maroc étaient attaqués; on détruisait leurs livres, on pillait les synagogues. Une élégie publiée par M. Kaufmann[1] rappelle leurs souffrances.

Les Israélites se consolaient de leurs maux par l'espérance en la venue du Messie. Des Messies sont venus, mais c'étaient de faux Messies, tel ce Sabbataï Cevi, qui souleva une si grande agitation au XVIIe siècle. M. Danon[2] nous donne des renseignements sur les partisans de cet imposteur.

La pratique de la religion a donné aux pieux Israélites des consolations plus efficaces. Qu'elles étaient douces pour eux, ces soirées de Pâque, où ils récitaient avec tant de ferveur la Haggada! Ce petit recueil, qui racontait la délivrance de l'Égypte, et qui en prédisait une autre, a inspiré les artistes juifs. Certains exemplaires, grâce aux miniatures pleines de grâce et de sentiment qu'ils renferment, ont une valeur inestimable. Les images représentent les cérémonies religieuses, comme la préparation des azymes, la célébration du Séder; puis les divers événements de l'histoire d'Israël et, en particulier, la sortie d'Égypte. Chaque image, dans l'exemplaire que nous décrit M. Kaufmann[3], est accompagnée d'une légende composée de deux vers très courts. Les enlumineurs juifs n'ont pas toujours observé la couleur locale; la baleine de Jonas ressemble à une carpe, le palais de Salomon est gothique; mais ils montrent une véritable originalité et ils n'ont pas copié servilement les tableaux chrétiens.

Les ennemis des Juifs prétendent qu'une entente merveilleuse existe toujours entre eux. Nous voudrions bien qu'il en fût ainsi, mais il suffit d'ouvrir la Revue pour voir que l'union n'a pas régné chez les Israélites plus qu'ailleurs. Il y a eu, chez eux aussi, des luttes entre les fanatiques et les esprits éclairés. Le *Meor Enayim*, ouvrage de critique et d'archéologie composé par le célèbre Azaria de Rossi, au XVIe siècle, fut jugé trop libéral, et

[1] T. XXXVII, p. 120 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 101 et suiv.
[3] T. XXXVIII, p. 174.

M. Kaufmann prouve qu'il resta en interdit jusqu'au XVII° siècle [1].

Ils ont eu aussi des conflits entre administrés et administrateurs. M. Bauer [2] nous raconte une révolte de la communauté d'Avignon en 1643, contre ses baylons. Ceux-ci, qui étaient les richards, avaient voulu modifier le cens électoral de manière à exclure un grand nombre d'électeurs et d'éligibles. Pour empêcher toute opposition, ils menaçaient de l'excommunication quiconque critiquerait leurs décisions. La communauté adressa au viguier une requête où elle protestait contre cette mesure et demandait que les livres des baylons fussent examinés. Cela surtout dut déplaire aux baylons : c'est gênant d'avoir une comptabilité que le public peut contrôler. Ils refusèrent de donner la clef du local où les livres étaient déposés. Blâmés par le viguier, ils en appelèrent au vice-légal, qui les renvoya au viguier. Celui-ci donna raison aux opposants, et il est probable qu'on finit par se mettre d'accord.

Contrairement à tant d'autres peuples, les Juifs n'ont guère laissé de monuments en pierre. Aussi l'épigraphie hébraïque se réduit-elle presque uniquement à des inscriptions funéraires. M. Schwab [3] a reproduit, d'après un travail de M. Lazard, une série d'épitaphes datant du XIIIe siècle et provenant du cimetière juif de la rue de la Harpe. Il étudie [4] également, à l'aide d'une copie faite par M. Lipmann, capitaine d'artillerie, un graffite écrit par un Juif dans le donjon de Montreuil-Bonnin, département de la Vienne, où il avait été emprisonné. Pourquoi y avait-il été enfermé ? L'auteur de l'inscription ne nous le dit pas. Du moins son emprisonnement a servi à enrichir l'épigraphie. MM. Kaufmann et Israël Lévi [5] s'occupent à nouveau du tombeau de Mardochée et d'Esther, qui est en réalité la sépulture d'un juif persan du moyen âge. M. Kaufmann propose de nouvelles lectures, que M. Lévi réfute.

Dans le domaine de la bibliographie, signalons le supplément aux manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale que nous donne

[1] T. XXXVIII, p. 280.
[2] *Ibid.*, p. 123 et suiv.
[3] *Ibid.*, p. 142 et suiv.
[4] *Ibid.*, p. 272.
[5] T. XXXVII, p. 303 et suiv. ; t. XXXVIII, p. 274.

M. Schwab[1]. M. Israël Lévi continue sa revue bibliographique, répertoire très commode à consulter pour ceux qui veulent se mettre au courant des publications nouvelles sur le Judaïsme. On ne saurait croire combien chaque année, on pourrait dire chaque jour, voit éclore de livres et de brochures! La tâche que M. Lévi a assumée est peut-être fastidieuse pour lui, mais elle est indispensable. M. Lévi émaille la liste des livres de notices brèves, mais substantielles. Il consacre, d'autre part, des comptes rendus plus détaillés à des ouvrages importants comme l'*Histoire du peuple juif au temps de Jésus* par Schürer, les apocryphes et pseudépigraphes, de Kautzsch. M. Lévi est secondé dans sa tâche par MM. Bacher, Porges et d'autres.

A côté des articles scientifiques la *Revue* contient des conférences de vulgarisation. Comme vous les avez entendues et applaudies, je me dispense de vous les analyser. Celle de M. Bloch[2] sur *Les Juifs et la prospérité publique* et celle de M. Julien Weill sur *Juda Halévi* vous présentent Israël sous ses deux faces; l'une nous montre le caractère positif de l'Israélite, son intelligence commerciale et industrielle, source de richesse pour le monde entier. L'autre nous fait voir son vif amour de l'idéal, source de nobles sentiments, dont l'humanité s'est abreuvée. L'Israélite n'a pas à rougir d'avoir contribué au progrès matériel du monde; mais il doit proclamer bien haut que le progrès moral lui doit encore bien plus. Les Juifs sont matérialistes quand les questions de justice et de morale ne sont pas en jeu, car les biens de ce monde sont aussi des œuvres divines ; mais ils n'en ont que plus de mérite à tout sacrifier, quand le devoir a parlé. L'ascétisme n'a jamais eu beaucoup de disciples en Israël; mais nul peuple, nulle religion n'a fourni autant de martyrs.

[1] T. XXXVII, p. 127.
[2] T. XXXVIII, p. XIV; *ib.*, p. XLV.

JOSEPH SALVADOR ET JAMES DARMESTETER

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 27 JANVIER 1900

PAR M. LE BARON CARRA DE VAUX

M. Albert CAHEN, président de la Société, ouvre la séance en ces termes :

MESDAMES ET MESSIEURS,

S'il est un mérite que la *Société des Études juives* puisse revendiquer sans paraître manquer à la modestie, c'est assurément la diversité de ses travaux. Il y a quelques mois, à une conférence dont le sujet intéressait la situation morale et économique des Juifs dans le monde moderne, en succédait une autre sur les anciens Juifs du Comtat Venaissin. Trois fois de suite depuis, nos conférenciers nous auront entretenus des grands écrivains et des grands penseurs du judaïsme, et ce fut tour à tour un sage de l'antiquité, Philon, un poète du moyen âge, Juda Halévi, qu'on nous a fait connaître. C'est aujourd'hui de deux hommes qui furent nos contemporains, de Joseph Salvador et de James Darmesteter, que se propose de nous parler M. le baron Carra de Vaux.

Il ne m'appartient pas, Messieurs, en souhaitant de votre part la bienvenue à l'éminent conférencier, de vanter les travaux du professeur et de l'arabisant : l'autorité me manque pour parler comme il conviendrait de ces éditions et de ces traductions qui font elles-mêmes autorité dans la science. Mais je puis louer du moins les traits par lesquels le savant se complète, ce souci éclairé des choses de l'âme, cette sympathie pour les manifestations diverses

de la conscience religieuse contemporaine, qui plus d'une fois l'a conduit à parler avec une impartialité chaleureuse de penseurs dont il ne partageait ni les doutes ni les croyances.

Ceux dont il doit nous entretenir ce soir appartiennent à deux générations successives et leur esprit s'est formé à des disciplines différentes. Mais un même sentiment, et d'une extrême puissance, les a tous deux animés. A tort ou à raison, mais de toute leur force, ils ont cru que l'antique religion à laquelle ils se rattachaient l'un et l'autre avait la première posé les questions fondamentales que la conscience moderne retrouve inévitablement au fond d'elle-même, quand elle s'est décidée tout ensemble à secouer le joug d'un traditionnel dogmatisme et à rejeter à jamais les amusements passagers d'un scepticisme superficiel ; et, les ayant posées, ils ont cru encore qu'elle les avait résolues suivant les exigences invincibles d'une raison qui ne saurait se renoncer elle-même.

Cette parenté entre leurs deux génies, James Darmesteter lui-même en avait eu conscience : quand il lut, pour la première fois, après avoir publié son *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif*, les travaux de son devancier, il fut frappé de retrouver là « exprimées dans ce qu'elles ont d'essentiel, dit-il, la plupart de ses propres idées sur la philosophie du judaïsme ».

Ces idées sont-elles de nature à emporter notre conviction ? La *Société des Études juives* n'a pas, sur ce point, non plus que sur beaucoup d'autres, Dieu merci, de doctrine officielle. Les vastes généralisations de Salvador et de Darmesteter, cette réduction de l'histoire religieuse à une sorte de symbolisme rationaliste, ces assimilations hardies entre des états d'esprit que vingt-cinq siècles séparent, ces métaphores et ces comparaisons qui tendent toujours un peu à devenir des raisons, cette exégèse individuelle et large, qui ne prétend ni à la sûreté des constatations exactes et minutieuses ni à l'autorité toujours considérable de la tradition, toutes ces conceptions, quelles que soient la force et l'originalité de l'intelligence dans laquelle elles se sont développées, seront en tout temps sans doute plus capables de séduire que de retenir définitivement l'esprit et la conscience. Mais le vrai but de ces nobles travaux n'est-il pas atteint quand l'écrivain a réussi à provoquer

chez tous ses lecteurs la réflexion féconde et les aspirations généreuses ?

C'est par là que l'œuvre de Salvador et de Darmesteter vaut tout son prix ; c'est par là que leurs noms nous restent infiniment chers : aussi le choix même du sujet qu'il veut bien traiter devant nous ajoute-t-il à notre reconnaissance envers M. Carra de Vaux. Nous savons, par ceux qui ont eu la fortune d'être ses auditeurs, le plaisir et le profit que nous pouvons nous promettre de ses entretiens. C'est avec joie que nous nous apprêtons à l'entendre, avec joie qu'en votre nom je lui donne la parole.

M. le baron Carra de Vaux répond :

Mesdames, Messieurs,

Je dois d'abord remercier la Société des Études juives de l'hospitalité qu'elle veut bien m'accorder ce soir ; et ce mot d'hospitalité, dans la circonstance actuelle, n'a pas un sens tout à fait banal. Sans doute, si j'avais l'intention de ne vous parler que de l'œuvre scientifique de Salvador et de Darmesteter, je ne ferais pas cette réflexion, car je me sentirais suffisamment attaché à eux et aux membres de votre Société par les liens de la confraternité scientifique ; mais il se trouve que c'est surtout de leur œuvre philosophique que j'ai eu le désir de vous entretenir, et à cet égard, force m'est bien d'avouer que je viens ici un peu en étranger. J'espère pourtant que cette circonstance ne vous effraiera pas, mais qu'au contraire, elle donnera plus de prix à l'admiration que j'ai conçue pour le génie de ces deux hommes, en même temps qu'elle me servira d'excuse si, sur quelques points, je les ai mal compris ou mal interprétés.

I.

Joseph Salvador naquit à Montpellier le 5 janvier 1796. Il descendait, par son père, d'une ancienne famille juive chassée d'Espagne au temps de Ferdinand le Catholique et que l'on faisait

remonter aux Macchabées. Sa mère était chrétienne. Elle avait connu le père de Salvador dans des salons libre-penseurs.

Joseph Salvador fit ses premières études dans une maison d'éducation religieuse. Il passa de là à la faculté de médecine de Montpellier. A vingt ans, il fut reçu docteur. Il avait embrassé la médecine avec enthousiasme ; elle lui était apparue comme une voie morale très sûre, comme un sacerdoce qui lui permettrait de soulager efficacement et sans le secours d'aucune illusion les souffrances de l'humanité. Mais tandis qu'il formait ce généreux dessein, une vocation d'une autre sorte, à son insu, germait en lui. De ces années d'enfance et de jeunesse écoulées au milieu de condisciples non juifs, sous la direction de maîtres religieux, il avait, lui, l'enfant des israélites exilés, gardé un dégoût qu'il exprima plus tard ; l'obligation d'assister à la messe avec ses condisciples, de suivre les cantiques, d'écouter les sermons, avait humilié et contristé son cœur d'adolescent ; et probablement alors, lorsqu'il s'était ainsi senti isolé au milieu de camarades à qui sa religion le faisait étranger, il avait pensé à ses frères, aux Juifs, qu'il savait persécutés, maudits. Une charité plus forte qu'il ne la supposait était née en son âme à l'égard de ces frères, encore inconnus. C'est ce sentiment, nourri dans le secret de son enfance, qui allait éclater soudain au début de sa vie d'homme et changer la direction où il venait de l'engager.

Un jour de l'année 1819, Joseph Salvador lut dans un journal qu'une émeute avait eu lieu dans une petite ville d'Allemagne, au cours de laquelle les Juifs avaient été poursuivis par la populace ; plusieurs d'entre eux mis à mort et leurs maisons pillées. Dans ce récit d'un fait assez banal pour l'époque, un détail pittoresque le frappa et s'imposa à son imagination avec une force étrange : c'était le petit cri : *hep ! hep !* que les bourgeois allemands poussaient au cours de l'émeute pour s'exciter contre les Juifs. Ce mot dont l'étymologie n'est pas sûrement connue, et qui vient le plus probablement de l'allemand *hebe*, *heb*, signifiant « arrête », eut pour Salvador le sens que l'on lui attribuait en ce temps-là, en prenant ses trois lettres pour les initiales de trois mots : *Hierosolyma est perdita*, Jérusalem est perdue.

Jérusalem est perdue, était-ce vrai ? — Et si cela était vrai, qu'en fallait-il conclure ? Cette question s'empara de l'étudiant et prit sa vie. Les trois grands systèmes qu'il voyait en conflit dans le monde : le judaïsme, le christianisme et le rationalisme, semblèrent se dresser l'un contre l'autre et s'entre-choquer sous ses yeux. C'étaient justement les mêmes que les hasards de sa destinée avaient déposés ensemble en germes dans son âme : le judaïsme, avec le sang de son père ; le christianisme, avec le lait de sa mère ; et, avec l'atmosphère du jour, le rationalisme. Secoué jusqu'au fond de lui-même par l'immense conflit qu'il sentait entre eux, Salvador eut pourtant la force de maîtriser son trouble. Il voulut se rendre juge du camp ; et, avec une énergie d'esprit vraiment admirable, si on ne la croit pas trop mêlée d'orgueil, il cita à comparaître devant le tribunal de sa raison l'Église, la Synagogue et la libre-pensée.

Son désir ne fut pas d'exalter l'un de ces systèmes en condamnant les autres ; il chercha bien plutôt à les concilier ; mais, peut-être puis-je dire tout de suite que sa sentence ne satisfit pas toutes les parties ; le catholicisme surtout eut à s'en plaindre ; car, dans cette conciliation impossible des systèmes que Salvador tenta, c'est lui, comme le plus dogmatique et le plus absolu, qui fut le plus sacrifié. Nous ne nous arrêterons pas ici à défendre le catholicisme contre les attaques de Salvador ; ce que nous proposons, au contraire, c'est de montrer de quelle manière cet auteur a cru réaliser l'alliance entre le judaïsme ancien et le rationalisme moderne.

Salvador a expliqué son système dans plusieurs ouvrages qui eurent jadis un grand retentissement et dont le plus caractéristique est intitulé *Rome*, *Paris*, *Jérusalem*. Le style de ces traités est diffus et la composition manque de netteté ; mais l'idée qui s'en dégage est haute et une vive chaleur de conviction s'y fait partout sentir.

L'auteur s'est représenté l'histoire juive sous l'aspect d'une trilogie grandiose. La première partie de la trilogie commence au Sinaï, avec la révélation mosaïque, et elle s'achève à Jérusalem, avec l'incendie du temple, sous Vespasien. C'est l'ère du judaïsme antique. Moïse et les prophètes y découvrent le secret de la vérité

morale, qui demeure en la possession exclusive du petit peuple hébreu au milieu de l'univers païen. Pour Salvador, la révélation mosaïque et prophétique est divine ; mais non pas au sens littéral du mot. L'auteur ne veut pas dire qu'un Dieu personnel a parlé à Moïse et aux prophètes ; il entend que la révélation est divine en ce sens qu'elle exprime ce qu'il y a de supérieur et d'absolu dans la nature de l'homme. C'est déjà le sens qu'un peu plus tard Renan donnera à l'expression de *fait divin*, le fait divin étant pour lui celui qui manifeste le divin dans l'homme. La révélation juive a pour la première fois posé l'idéal moral à réaliser pour le monde, et cet idéal s'est dessiné d'une manière de plus en plus distincte, au fur et à mesure des progrès de la prédication prophétique. C'est de cette prédication qu'est sorti le messianisme. Le messianisme est, selon l'auteur, un ensemble de sentiments, de croyances et d'espérances qui comporte trois données essentielles : tout d'abord le messianisme requiert la connaissance d'une loi morale générale et simple qui puisse convenir à l'humanité tout entière : c'est, en fait, la loi prophétique ; ensuite, le messianisme comporte une donnée figurée qui est la description des souffrances et de l'attente d'un être symbolique représentant l'humanité. Cet être, qui résume en lui toute la misère et l'espérance humaines, est celui qu'on appelle le Messie ; le Messie peut être, soit une personne concrète, telle que le roi Ézéchias, soit une personne abstraite et collective, par exemple un peuple ; dans la pensée de Salvador, le Messie, c'est le peuple juif. Enfin, la troisième donnée du messianisme, c'est la foi au triomphe final de l'Homme-Messie ou du Peuple-Messie et la croyance que, corrélativement à ce triomphe, les souffrances humaines cesseront par l'ouverture d'une ère de bonheur et de paix, dans laquelle la loi morale des prophètes recevra son application et où tous les hommes se rassembleront en l'unité de cette loi. C'est alors que sera établie la religion définitive, religion surtout morale, ayant sa principale fin ici-bas, ne comportant qu'un petit nombre de dogmes simples, et, pour ces causes, religion accessible à tous, générale, universelle, au sens étymologique du mot : catholique.

Plusieurs siècles après l'époque où le messianisme fut ainsi cons-

titué, il se produisit un événement qui, pour Salvador, clot le premier drame de la trilogie et ouvre le second. C'est la formation du christianisme romain. Le monde païen qui était parvenu à l'apogée de sa civilisation et de sa puissance, qui, par le fait même des progrès de sa pensée, avait commencé à prendre en dégoût ses dieux et à douter de sa morale, se retourna vers le peuple hébreu et à la faveur du mouvement qu'avait produit la mission de Jésus, il lui emprunta l'idée messianique. Il appliqua les récits symboliques de la passion et du triomphe du Messie, que contenaient les écrits des prophètes, à la personne de Jésus ; et l'unité et la catholicité religieuses qui faisaient l'objet de l'attente messianique, il les attribua à l'Eglise du Christ. De la sorte, Rome, déja gouvernante et maîtresse du monde par la force, le devint par la foi. Mais Jérusalem se révolta contre cette interprétation. Elle soutint que Rome avait corrompu l'idée prophétique en y mêlant ses habitudes de superstition et ses instincts de domination ; elle dénonça le catholicisme romain comme un compromis inacceptable entre l'esprit juif et l'esprit païen. Reniant ceux de ses enfants qui avaient été prématurément porter la loi parmi les gentils, elle demeura dans son isolement et resta en dehors du mouvement chrétien comme pierre d'attente. Une grande épopée vint manifester dans les faits cette obstination de Jérusalem et ce triomphe de Rome : les armées de César assiégèrent la capitale juive, détruisirent son temple et dispersèrent ses habitants. Ainsi fut close l'ère du judaïsme antique et ouverte l'ère chrétienne qui forme la seconde partie de la trilogie. — Il a existé jusqu'à notre époque une coutume d'après laquelle les Juifs de Rome devaient à l'avènement du pape lui porter leur hommage. Vêtus de leurs plus beaux habits, ils allaient, sous les huées du peuple, lui présenter les livres saints en s'agenouillant devant lui. La cérémonie se passa d'abord au mont Giordano, puis au château Saint-Ange. Le pape prenait le livre et il le remettait à quelqu'un de sa suite ou le laissait tomber à terre en disant : « Nous sanctionnons la loi ; mais nous condamnons le peuple juif et son interprétation. » C'était Rome qui posait le pied sur Jérusalem humiliée.

Mais dix-huit siècles après le Christ, un jour nouveau se lève ;

une nouvelle révélation se fait entendre au monde, par la bouche des philosophes. Cette révélation du philosophisme est pour Salvador divine au même titre que la révélation du Sinaï, c'est-à-dire qu'elle est comme elle une expression spontanée de la vérité morale éternelle. L'esprit de Voltaire abat les superstitions ; le souffle de la Révolution renverse le despotisme romain, et rend la liberté aux peuples ; un peu plus tard la science et la critique achèvent de démolir, jusqu'en leurs fondements, les édifices religieux et politiques des âges transitoires. C'est l'ère messianique qui s'ouvre ; c'est le début de la troisième phase de la trilogie.

Sous l'effet de la tourmente révolutionnaire, la nation juive, qui pendant tous les siècles chrétiens a subsisté sous l'opprobre et qui a conservé entre les murs des ghettos le trésor de sa foi et de ses espérances, a senti soudain ses chaînes se briser, et le mépris qui l'environnait se dissiper. Elle se relève, portant encore les marques de la persécution, mais disposée à reprendre une vigueur nouvelle et elle loue le siècle qui vient de l'affranchir. Dans le principe de la liberté civique, dans le sentiment de l'égalité et de la fraternité humaines, dans la haine de la superstition, dans l'indifférence au dogme, dans la largeur de la conception morale, qu'expriment le philosophisme et la révolution, elle reconnaît l'esprit de ses prophètes. Elle se réjouit de la défaite de ce qu'elle a appelé le judéo-paganisme, c'est-à-dire du christianisme, et elle remercie Paris de l'avoir vengé de Rome. La longue attente juive va finir, les espérances messianiques vont se réaliser. La nation juive après avoir, comme messie, accompli en elle-même les prophéties de souffrance et de mort, va maintenant accomplir les prophéties glorieuses. Elle est ressuscitée : l'heure de son triomphe est venue ; son règne va commencer ; elle substituera à la Jérusalem ancienne et à Rome une Jérusalem nouvelle et sa loi moderne autant qu'antique refera l'unité du monde.

Joseph Salvador raconte lui-même qu'au moment où il conçut de cette maniere le dénouement de sa trilogie, il eut une hallucination d'un goût un peu singulier. Il avait assisté plusieurs soirs de suite aux représentations du Don Juan de Mozart ; et, comme il se trouvait dans son cabinet de travail, il lui sembla qu'un bruit de

pas lourds et cadencés se faisait entendre derrière la porte : le bruit des pas du commandeur. La porte s'ouvrit : une statue entra. Mais ce n'était pas la statue du commandeur de Don Juan ; c'était celle d'un bien plus grand personnage, Moïse lui-même, le commandeur du Sinaï. Il avait ses rayons au front, les tables de la Loi sur le bras gauche, et une longue chevelure qui semblait se mouler sur ses vêtements et sur ses membres en les entourant de blancheur. L'écrivain se mit à genoux devant sa vision et profondément s'inclina. Il crut à ce moment sentir que tous les livres qui l'entouraient prenaient vie ; ils avaient une voix et lui parlaient : « Nous sommes, lui disaient-ils, le génie des temps nouveaux ; nous sommes le XIXe siècle. Qui nous représentera si ce n'est toi ? Oublierais-tu ce que tu dois à Rousseau et à Voltaire ? » S'étant alors relevé, l'écrivain vit la statue qui le regardait d'un air encourageant ; il lui donna la main ; la statue la serra à la briser ; mais cette étreinte, au lieu de le faire souffrir, lui communiquait de la force. « Alliance, s'écria-t-il, faisons l'alliance de justice universelle et de tolérance réciproque, alliance en liberté et en nouveauté. » Une pression douce de la main de la statue consentit à ses paroles.

Ce grand imaginatif ne put s'empêcher de donner à son rêve messianique une forme concrète. Au lieu de reconnaître, conséquemment avec son système, que la Jérusalem nouvelle serait partout où serait l'esprit biblique et moderne, il annonça que le siège du gouvernement du monde serait reporté sur le sol même de l'ancienne Jérusalem, sur la plate-forme du Moriah ; semblable à Ezéchiel, il traça le plan du temple futur qui devra rassembler toutes les nations, et il plaça ce temple au lieu même où, selon le mythe traditionnel elles devront se rassembler après leur résurrection, dans la vallée de Josaphat.

Joseph Salvador mourut le 17 mars 1873 et fut enterré au Vigan. Son neveu le colonel Gabriel Salvador a consacré un livre à sa mémoire.

II.

La tentative de synthèse faite par Salvador entre l'esprit biblique et l'esprit moderne fut reprise il y a peu d'années par James Darmesteter Le système de ce savant est au fond le même que celui de Salvador ; mais son œuvre dépasse celle de ce dernier, sinon en conviction et en chaleur, du moins par l'éloquence, la science et la critique. — J'ai moi-même connu l'homme dont je vais parler ; il n'y a guère que cinq ans qu'une mort trop prompte l'enlevait aux études orientales, et je me souviens encore, pour en avoir subi fortement l'impression, de ce visage régulier et noble, au front large et carré, au regard pénétrant et droit, un peu teinté de tristesse, à la bouche grave et fermement fendue, belle tête pleine d'intelligence et de force que portait un corps, hélas, trop faible, marqué au coin d'une incurable souffrance. Ce contraste de douleur physique et de vigueur intellectuelle qu'exprimait la personne de James Darmesteter, l'avait fait comparer par les Italiens à leur Leopardi. Mais cette comparaison n'est qu'imparfaitement juste, car la philosophie de Darmesteter ne fut pas pessimiste, comme celle de Leopardi, ou du moins elle n'eut pas l'intention de l'être.

Les deux Darmesteter, James et Arsène, son frère, mort avant lui et, lui aussi, philologue célèbre, descendaient d'une ancienne famille juive de Darmstadt. C'est du nom de cette ville que vient leur nom. Leurs lignées paternelle et maternelle comptaient de nombreuses générations de rabbins versées dans les sciences du Talmud et de la Kabbale, et leur légende généalogique va jusqu'à leur donner pour ancêtre le fameux Rabbi Akiba, l'instigateur sous Adrien de la révolte du faux messie Bar Kokhéba.

Les parents de James et d'Arsène demeuraient à Paris, au quartier du Marais, où ils exerçaient une profession modeste. L'enfance des deux frères s'écoula dans ce vieux quartier, habité encore aujourd'hui par une très nombreuse population juive. Si l'on erre le soir dans le dédale de ses rues resserrées et sombres, l'on y voit luire à mainte fenêtre la petite lampe hébraïque. — La mère des

Darmesteter était une femme d'intelligence et de cœur. Elle devait mourir plus tard d'un accident affreux, tombant sur le pavé de la haute fenêtre de son appartement. Son fils James la regretta en des termes qui prouvent qu'il n'avait pas seulement trouvé en elle une mère selon la chair, mais aussi selon l'âme.

Arrivés à l'âge où il convient de choisir une carrière, les deux jeunes Hébreux s'élancèrent vaillamment dans le domaine de la pensée latine. Arsène, le premier, se spécialisa dans la philologie romane. James, nature sensible, dévorée du besoin d'agir et d'aimer, intelligence vaste, curieuse avec passion et apte aux plus divers objets, répugna à s'enfermer trop tôt dans un cercle restreint d'études ; il se laissa aller à jouir de tous les spectacles que lui offrait le complexe et prestigieux ensemble des philosophies et de l'histoire. Après quelques années de cette heureuse errance, il s'attacha principalement à la philologie iranienne. — La philologie est une branche d'études où les Juifs excellent. Peut-être l'habitude atavique qu'ils ont prise dans l'étude du Talmud, de supputer des caractères, de compter des signes et d'y chercher des sens cachés et de subtils rapports, les a-t-elle rendus plus spécialement aptes à cette science, de même que, dans le domaine de l'action, elle les a préparés à la spéculation financière, et, dans celui de l'art, à la musique. — La philologie à laquelle se voua James Darmesteter est celle qui a pour objet les langues de l'ancienne Perse. Il féconda ce champ d'études et porta en tous ses travaux une critique pénétrante dans l'examen des détails, une intuition puissante dans la restitution des ensembles, un sentiment très vif des civilisations passées et des philosophies lointaines. Son œuvre capitale en ce genre fut la traduction de l'Avesta, le livre saint du Zoroastrisme. Pour comprendre le sens vrai de la religion de Zoroastre, Darmesteter ne crut pas devoir s'en tenir à l'étude seule du livre. Il voulut que le livre fût illustré à ses yeux par des faits concrets ; et il résolut, dans ce but, de visiter les débris de l'ancien Zoroastrisme qui subsistent encore de nos jours dans les colonies parsies de l'Afghanistan et de Bombay. Malgré les difficultés d'une entreprise aussi délicate, il sut gagner la confiance des prêtres parsis, et, s'il n'assista pas à leur sacrifice, qui est secret, du moins il puisa dans leurs entretiens une

certaine connaissance pratique du Parsisme. Ce qui vous surprendra peut-être, Messieurs, c'est qu'il découvrit chez les prêtres de cette antique religion le goût de la modernité. Ces hommes qui pratiquent encore le culte du feu, qui ont un si haut sentiment de la pureté physique, que, assis dans leurs temples, ils se voilent la bouche pour que leur respiration ne souille pas les objets sacrés, à qui les cadavres inspirent une telle horreur, qu'ils les jettent par-dessus des murs élevés dans des charniers, appelés tours du silence, où les corbeaux viennent les dévorer, — ces hommes ont l'intelligence de nos idées modernes ; et comme la caractéristique de la philosophie de Darmesteter était justement l'alliance de la pensée ancienne et de la pensée moderne, ces prêtres et lui s'entendirent. Ils le considérèrent comme un mage venu de l'Occident ; ils en firent une sorte de *destour* ou d'évêque *in partibus* du Parsisme. La mémoire du savant français est restée vivante et vénérée dans la colonie parsie de Bombay. — Il y a peu de temps, le prince Henri d'Orléans, étant de passage dans cette ville, assistait à une réunion que les parsis donnaient en son honneur. Il y avait sur l'estrade une quantité de vice-présidents, mais personne ne s'asseyait au fauteuil du président. Les prince demanda à ses hôtes qui donc était leur président. On lui répondit : « C'est Darmesteter. » Or, Darmesteter était mort. Mais sa mémoire tenait encore parmi les parsis une si grande place qu'aucun d'eux n'avait osé la prendre. — On raconte qu'un jour, au cours de ce voyage dans l'Inde, il tomba aux mains de Darmesteter un volume de poésies anglaises : c'étaient les poésies d'une femme. La grâce du style, l'ingéniosité aimable des pensées et en même temps leur valeur philosophique, remarquable chez un auteur féminin, séduisirent le savant. De retour en Europe, il s'enquit de la muse qui l'avait charmé ; il la vit et lui parla. Elle devint l'amie de ses rêves, la confidente de sa pensée, le baume de sa souffrance ; elle est aujourd'hui la pieuse et courageuse gardienne de sa mémoire. Jadis poétesse anglaise, elle est devenue prosatrice française ; et ses livres, écrits avec grâce, pleins de sentiment et d'idée, continuent d'honorer dans les lettres le nom de Darmesteter.

Les dernières années de la vie de Darmesteter marquent la fin

d'une évolution qui exalta en lui le sentiment judaïque et fit de lui une sorte de prophète. Dans sa jeunesse, à l'âge de vingt-deux ans, Darmesteter avait déjà conçu le plan de restauration prophétique qui devait hanter ses derniers jours. Puis emporté par le courant de la libre-pensée, il avait dû rompre avec la Synagogue. Il avait gardé de cette rupture un éloignement de tout ce qui était juif. Longtemps après, cette évolution, dont je ne connais pas toutes les causes, mais dont je vais essayer d'expliquer les effets, le rapprocha du judaïsme. Sans redevenir orthodoxe, il redevint biblique; et, sans cesser d'être rationaliste, il acquit une fois si vive dans la mission et l'avenir de sa race, que l'on ne peut comparer cette croyance qu'à une foi proprement religieuse. Sans doute la raison principale de cette évolution, en dehors de l'impulsion atavique, doit être cherchée dans le désir qu'eut toujours Darmesteter d'exercer une action politique ou sociale. Ce désir ne provenait pas chez lui d'une ambition égoïste, mais de la grande sensibilité qu'il avait à l'égard des souffrances humaines. La générosité de son cœur ne lui eût pas permis de s'enfermer dans la science comme dans une tour d'ivoire; bien plutôt elle l'excitait à tirer de la science des remèdes pour le soulagement des hommes. Darmesteter a prouvé son intelligence politique par divers articles qu'il publia dans la *Revue de Paris*, organe qu'il restaura et dirigea deux ans avec Ganderax. C'est dans l'un de ces articles que l'on lit, non sans étonnement, l'un des plus nobles jugements qui aient été portés sur le comte de Chambord. Mais l'action à laquelle il était surtout apte était encore plus sociale que politique. Sa pensée ne s'enlizait pas dans l'actualité. La science la faisait planer sur le passé et une sorte de souffle lyrique la projetait vers l'avenir. Alors elle entrevoyait la fusion de l'ancien esprit prophétique avec l'esprit des temps modernes, et, comme conséquence de cette fusion, l'avènement pour l'humanité d'une ère de liberté, de justice et de paix, qui réaliserait sur cette terre les espérances messianiques. Darmesteter voulait annoncer lui-même l'Evangile de ces temps nouveaux. Il l'aurait appelé l'Evangile éternel. Ce livre-là fut le rêve de sa fin, le rêve du savant que la souffrance et la mort proche ont fait poète et prophète, le rêve qu'exhalaient ses lèvres quand il se traînait, déjà brisé, à l'ombre des bois,

au bras de sa compagne. Maintenant c'est fini. Les hommes ne liront pas l'Evangile éternel : je ne crois pas qu'une seule feuille en ait été écrite.

III.

La meilleure manière d'expliquer comment Darmesteter a conçu le prophétisme moderne est de rappeler comment il a compris le prophétisme antique. L'interprétation qu'il nous a offerte de la Bible dérive de celle de Renan; mais elle est pénétrée d'un sentiment plus profond et elle est plus chargée de couleur hébraïque. Sans doute, Messieurs, vous connaissez déjà cette grande thèse d'histoire; cependant, comme elle fort belle, il vous plaira peut-être que nous la repassions ensemble, et que nous nous arrêtions quelques minutes devant l'admirable tableau qu'a tracé notre auteur de l'histoire du prophétisme en Israël.

Au commencement, nous sommes à l'époque de l'idolâtrie. Dieu n'est pas encore né. Moïse, le législateur inspiré, David le prototype du Messie, ignorent encore, selon nos exégètes, la plupart des principes qui ont servi de fondement au judaïsme organisé. C'est le temps où Rachel emporte les *téraphim* de la maison de son père, où Gédéon, après sa victoire, érige un *éphod* que toutes les tribus d'Israël viennent adorer, où les anges se promènent dans les rues et dans les campagnes, où chaque pierre levée a sa théophanie, où chaque vieux chêne et chaque térébinthe cachent un souvenir divin, tandis que la race des Elohim se mêle encore aux filles des hommes. Cependant Jéhovah a déjà paru dans l'histoire. Il n'est pas le Dieu suprême qu'il sera plus tard, devant lequel tous les autres s'anéantiront. Il n'est encore qu'une figure dans la foule des dieux, un dieu de tribu, celui des Béni Israël. Peut-être Jéhovah avait-il été emporté de la Chaldée, ou peut-être Moïse l'avait-il reçu de Jéthro, son beau-père, lorsque paissaient ses troupeaux autour du buisson d'Horeb. D'où qu'il soit venu, c'est au Sinaï que pour la première fois Jéhovah apparut avec les caractères d'un dieu fortement personnel, puissant et vivant. La célèbre scène que Renan a appelée

l'orage du Sinaï illumina pour la première fois sa figure et l'entoura d'une splendeur unique. Mais après cette apparition, il semble que Jéhovah s'assoupisse de nouveau ; il sommeille encore pendant quatre ou cinq siècles, sans que sa personnalité grandisse, ni que son exclusivisme s'accroisse. Après ce laps de temps, une révolution politique s'accomplit en Israël : la royauté s'y établit ; Samuel sacre Saül. Dès lors il ne suffit plus au peuple hébreu d'avoir un roi ; il lui faut aussi un Dieu. Il érige Jéhovah en Dieu national, à côté de Saül, roi national, en face des divinités étrangères : Baal, Camoch et Dagon. La suprématie de Jéhovah est établie dans l'enceinte de la nation d'Israël, et David peut s'écrier : « Qui est comme toi parmi les Elohim, ô Jéhovah ! » Mais Jéhovah n'est encore que le plus grand des dieux d'Israël ; il n'est pas le Dieu un et moral. Salomon, qui lui a érigé un temple magnifique, ne croit pas l'offenser en sacrifiant, selon les caprices de ses femmes, à toutes leurs divinités étrangères.

Cent ans après Salomon, vers l'an 875, il se produit un événement dans lequel la figure de Jéhovah acquiert une grandeur nouvelle : les Phéniciens envahissent Israël. Vous savez qu'après la mort de Salomon, le royaume hébreu s'est brisé en deux parts : Juda avec Jérusalem pour capitale ; et Israël avec Samarie. Dans Juda, Jéhovah est Dieu incontesté ; il a là son temple et son sacerdoce ; Israël, plus sauvage, plus agité, plus inconstant, plus tourmenté de révolutions, souffre davantage les influences des paganismes étrangers. Mais voici que la Phénicie l'envahit, non plus par ses idées ou son commerce, mais de vive force. Dans cette crise, Israël se ressaisit. Il cherche un Dieu pour l'opposer au Phénicien Baal, pour en faire le symbole et le centre de sa résistance nationale. Sous l'impulsion véhémente d'Elie de Thisbée, Jéhovah se redresse en face de Baal ; et c'est entre les deux dieux une guerre à mort qui aboutit à l'extermination du dieu phénicien. Elie, le sombre et puissant voyant, disparaît, aux yeux de l'imagination populaire, dans un voile de flammes ; il laisse après lui une école prophétique où vont maintenant se forger la figure définitive de Jéhovah et le monothéisme d'Israël.

Dans le siècle qui suit Elie, le IXe avant notre ère, le Jéhovah nou-

veau, celui du prophétisme, apparaît. Au lieu d'être seulement le Dieu national, seulement le maître jaloux et sanguinaire qui frappe qui l'oublie et se venge de qui le méprise, il devient le dieu de la vertu et de la justice, le dieu du pauvre et de l'opprimé, celui qui défend l'orphelin et qui se montre au cœur pur. A ce moment-là, comme le dit la légende d'Elie, on entend derrière la flamme venir une voix douce et tendre.

A l'heure où s'accomplit cette révélation du Dieu nouveau, Israël se trouve à l'apogée de sa puissance. Tout autour de lui une foule de petits Etats s'entre-déchirent : Moab, Edom, la Philistie, Tyr ; plus loin s'étend Damas, Etat puissant ; plus loin encore l'immense Assyrie projette son ombre. Partout règnent la férocité, la corruption, la lâcheté. La guerre et le pillage sont à l'ordre du jour. Tyr et les îles grecques soutirent les esclaves. L'Assyrie promène ses armées exterminatrices et transporte des peuples. Les temples d'Astarté dévorent les vierges et les brasiers de Moloch les enfants. Or, Israël a vaincu Damas, Gaza, Tyr, Edom, Moab ; mais il est devenu plus corrompu qu'eux tous. Il s'est bâti d'orgueilleuses demeures et il vend la justice à prix d'argent. Ses nobles couchés sur leurs lits d'ivoire, jouent de la lyre et boivent le vin, sans souci de la misère des pauvres. Voilà le milieu où retentit enfin la voix de l'Eternel. Elle crie par la bouche d'Amos et d'Osée, les deux premiers prophètes : « Jéhovah a horreur de l'orgueil de Jacob ; il hait ses palais ! Pourquoi la fille d'Israël a-t-elle oublié ses fiançailles avec Jéhovah et s'est-elle abandonnée aux Baal ? C'est Jéhovah qui lui avait donné le blé, le vin et l'huile qu'elle offre à ses faux dieux, l'or et l'argent dont elle fait leurs idoles. Il lui reprendra le blé et le vin, et la laine et le lin ; il ravagera ses vignes et ses figuiers et ne laissera que des broussailles. Si le riche ne revient pas à l'équité, s'il n'a ni souci du juste, ni pitié du pauvre, Jéhovah lui-même lèvera le glaive contre la maison de Jéroboam ; il assiégera ses bourgs, affamera ses demeures et passera le niveau sur les cités d'Israël. »

Cet idéal de justice que Jéhovah révèle à son peuple, les prophètes en recherchent la réalisation, non dans un monde caché ou à venir, mais sur cette terre même. Ils ont foi qu'il doit y être réalisé. Mais peut-être cette fin sera-t-elle longue à atteindre. Il faudra,

pour l'obtenir, le douloureux travail des châtiments et des expiations, l'action purifiante des défaites et des exils, qui emportera la gangue vile pour ne laisser subsister que la matière pure, capable d'être employée dans l'édification de l'état prophétique. Et, en effet, telle est l'iniquité des temps et la dureté des cœurs, qu'après tant d'appels pressants de Jéhovah, tant de menaces et de caresses, après tant de châtiments redoutables qui vont frapper Israël, la réalisation du rêve prophétique de justice et de paix, loin de s'accomplir, semble reculer de plus en plus. Les larmes d'Amos et d'Osée ont été perdues pour Israël. L'anarchie, l'injustice, la luxure et la mauvaise politique continuent de miner ce royaume, pendant que monte à l'horizon l'ombre de plus en plus menaçante de la puissance assyrienne. Un grand prophète surgit en Juda : le premier Isaïe, dont un séraphin a purifié les lèvres avec un charbon embrasé. Il redit les dégoûts et les colères de Jéhovah devant la multitude des holocaustes offerts par des cœurs mauvais, devant ces fêtes rituelles qui s'achèvent en orgie, devant ces mains levées pour la prière et que souille le sang. Puis, lassé des discours vains, il appelle lui-même la malédiction de Dieu sur ce peuple aux yeux aveugles, aux oreilles bouchées ; il demande à Jéhovah de le condamner, afin que son cœur soit rendu insensible et qu'il ne se convertisse point, jusqu'à ce que ses villes soient ruinées et dépeuplées, son pays dévasté et désert. Et voici justement l'heure où les menaces de Jéhovah, proférées en Juda, vont accabler Israël. Les frelons du pays d'Assur, comme dit Isaïe en parlant des armées d'Assyrie, s'abattent sur toutes les vallées et dans les fentes des rochers de Damas et d'Ephraïm. Israël est démembré ; Samarie succombe. La Galilée et Nephtali sont enlevés et leurs populations transportées captives en Assur.

La chute de Samarie, arrivée en 721, causa un ébranlement profond dans les consciences. C'étaient les menaces des prophètes qui se réalisaient : Jéhovah l'avait dit. Juda s'émut du châtiment d'Israël et trembla pour lui-même. Ezéchias, son jeune roi, se fit l'apôtre du prophétisme ; il en allia les principes avec les rites du Jéhovisme sacerdotal ; à la faveur de troubles survenus en Assyrie, il occupa le royaume dévasté d'Israël et refit l'unité de l'empire. Une ère nouvelle semblait s'ouvrir. L'Assyrien, enflé de sa victoire sur Israël,

revient devant Juda converti, et la peste le dissipe. Tous les événements donnaient raison au prophétisme. Devant Israël châtié, devant les Assyriens dispersés, Jéhovah triomphe. Une vision de paix hante l'esprit du prophète, et, dans l'élan de son enthousiasme, Isaïe célèbre le temps prochain où va naître de la race de David le roi idéal en qui se reposera l'esprit de Jéhovah, qui jugera les faibles selon la justice et les pauvres selon l'équité, le temps où le loup habitera avec l'agneau, et où le veau, le lion et le mouton paîtront ensemble sous la houlette d'un enfant. Alors, au terme de la vision prophétique, apparaît pour la première fois l'idée que la loi de Jéhovah sera universelle et que sa paix et sa justice s'étendront à toute la terre : « Allons, montons à la montagne de Jéhovah, car c'est de Sion que viendra l'enseignement, et de Jérusalem la parole de l'Eternel. »

Ainsi Isaïe avait complété la formule du prophétisme. Cette doctrine qui comportait déjà, dès son début, comme points essentiels, la notion de la justice humaine, et la foi en la réalisation terrestre de cette justice, cette doctrine toute sociale et laïque, car les prophètes, bien qu'ils eussent fait alliance avec le sacerdoce, n'étaient eux-mêmes pas prêtres, cette doctrine du prophétisme s'achevait par la notion de sa propre universalité. Elle devrait s'appliquer à la terre entière; et toutes les nations ne devraient plus former qu'une sorte de communauté universelle ou de république mondiale, ayant pour centre Jérusalem, et pour président Jéhovah, c'est-à-dire le Dieu des Juifs, ou plus simplement le peuple juif.

Si Isaïe crut vraiment, comme le veut Darmesteter, que l'ère de la fraternité humaine avait commencé avec le règne d'Ezéchias, il se fit cruellement illusion. Ezéchias mort, la corruption renaquit et le roi Manassé redonna même, dit-on, l'exemple de jeter les enfants dans les feux de Moloch. Sous la menace de l'empire chaldéen de Babylone qui a succédé à l'empire assyrien de Ninive, enserré entre cet empire et celui d'Egypte, le royaume de Juda marche à sa ruine. Jérémie est le prophète de cette décadence. C'est un prophète prêtre. Les premières années de sa prédication furent heureuses. Le Deutéronome fut retrouvé dans le temple, et cette loi de Jéhovah, rapportée à Moïse, autorisait et appliquait la doctrine prophétique.

Mais, après le règne de Josias, une nouvelle réaction d'impiété se fit jour. Jérémie désespéra de Juda et, comprenant la nécessité d'une expiation nouvelle, il commença une prédication de mort. Il mit une âpreté et une grandeur étranges à pousser sa nation à sa ruine ; en face de l'étranger menaçant, à la vue des dissensions intérieures, il eut le singulier courage de se faire le conseiller de l'abdication et de la capitulation de l'honneur national. Ce fut vraiment le chantre du *finis Hirosolymae*. Il fallait, dans sa pensée, que Juda fût déraciné, pour que plus tard, après un temps d'exil qu'il évaluait à soixante-dix ans, le temps d'une vie humaine, une patrie nouvelle pût se reconstituer. Il fallait qu'une race neuve se formât dans la souffrance, nourrie de l'enseignement des prophètes, pure des ambitions mondaines et de l'iniquité des politiciens, race selon le cœur de Jéhovah et des prophètes. Alors Jéhovah ferait revenir son peuple de tous les pays où, dans sa colère, il l'aurait dispersé. « Alors Rachel, qui pleure ses enfants dans Rama, ne pleurera plus et sera consolée. Car le Seigneur fera un pacte nouveau avec Juda et avec Israël; il écrira sa loi, non plus sur des tables, mais dans leurs cœurs; et Jérusalem sera rebâtie pour n'être plus détruite. » — Après que Jérémie eut ainsi prophétisé pendant plusieurs années, en l'an 588 avant Jésus-Christ, Jérusalem et son temple furent incendiés par les armées de Nabuchodonosor, et des files de déportés juifs s'en allèrent, à travers les déserts, vers Babylone.

Ezéchiel, le voyant apocalyptique, continua dans l'exil la prédication prophétique. Israël étant au tombeau, il fut le prophète de la résurrection. Comme, en sa vision, les os des morts se rejoignaient à sa voix, il vit sa nation reconstituée. Il en décrivit le plan nouveau, celui de son sacerdoce et de son culte, de sa ville et de son temple; et il donna à la ville le nom qu'elle devrait porter : *ici Jéhovah*. Jéhovah serait rétabli pour toujours sur la montagne sainte, et Israël, peuple Messie, y amènerait toutes les nations pour y prier, et il leur ferait part de la justice.

IV.

Messieurs, l'auteur qui a tracé le tableau historique dont je viens de reproduire les traits essentiels ne croit pas que le rêve messianique d'Ezéchiel et des prophètes se soit trouvé réalisé au retour de la captivité de Babylone sous Cyrus, ni quelques siècles plus tard, lorsque, à la suite des prédications de Jésus, le monde païen emprunta le Jéhovah juif, pour en faire le dieu chrétien. Mais il croit que ce rêve est devenu réalisable dans notre âge, par suite des conquêtes de la Révolution et des progrès de la science. Et il propose de relier l'ancienne conception prophétique, qui constitue, selon lui, comme je viens de l'expliquer, une religion laïque de la justice humaine, ayant sa fin ici-bas, à la conception de liberté et de fraternité universelles fournie par la Révolution et à celle de progrès fournie par la science.

Dans des sortes de poèmes en prose intitulés *La Chute du Christ* et *Résurrection*, Darmesteter a donné d'assez saisissants symboles de la manière dont il se représente la vie morale sur la terre, après la fin de toutes les religions dogmatiques et l'établissement du prophétisme pur.

Le poème de la *Résurrection* date de 1889; il avait été précédé dix ans auparavant par le poème intitulé *La Chute du Christ*. L'auteur se supposait emporté à travers les espaces stellaires jusqu'à l'abîme où dorment les dieux morts; et après avoir énuméré tous les dieux enfouis dans ces espèces de limbes, il en voyait arriver un autre, pâle, vêtu de blanc, avec des trous saignants aux mains : c'était le Christ. Les dieux le recevaient avec des railleries. « Sois le bienvenu dans nos tombes, lui disaient-ils; et puisque tu sens, toi aussi, la dure main de l'homme sur ta nuque, résigne-toi et, comme nous, maudis l'homme et meurs. » Alors Jésus se retournait vers les portes large ouvertes du vide, et, levant la main, il lançait vers le monde les paroles qui dessèchent.

Au moment où fut écrit ce poème, Darmesteter était en proie à une impression pessimiste ; mais à l'heure où il composa le poème

de la *Résurrection*, il s'était affranchi du pessimisme et il avait déjà commencé son rêve messianique. Il essaie de restaurer dans ces pages, non pas le culte du Christ, qui selon lui doit finir, mais du moins la charité du Christ et tout ce qui, dans son enseignement, lui apparaît comme étant conforme à l'enseignement prophétique.

Au début, son inspiration le transporte sur le Calvaire. Il revoit la scène de la mort de Jésus. Autour de la Croix des femmes prient et pleurent. Et il songe que leurs pleurs sont vains, car il se souvient des paroles de malédiction qu'il a entendu prononcer au Christ au moment où il a vu celui-ci entrer dans l'enfer des dieux. Mais une femme qui se tenait parmi les autres, debout sans prières ni larmes, le reprend en disant : « Non, il ne vous a pas maudits. Est-ce qu'on maudit la Créature pour qui on a choisi de souffrir? Tombé du ciel, il sait qu'il laisse au cœur de l'homme la soif de souffrir pour d'autres. Que lui importe d'être oublié? »

Alors cette femme, qui est dans le poème un personnage symbolique analogue à la Béatrice de la *Divine Comédie*, conduit le poète en un lieu reculé, où elle le fait assister à la fin, au dernier râle du Christianisme. C'est au fond d'une forêt. Un vieux prêtre célèbre le sacrifice dans une chapelle en ruines; il a pour autel une caisse; pour image, un crucifix de bois ; et, seul, sous le vol des chauves-souris, il agonise de faiblesse et de douleur. Il dit les paroles : « Mon peuple, que t'ai-je fait? en quoi t'ai-je contristé? réponds-moi. » Et, les ayant dites, il chancelle et tombe. Le Christ pendu au mur se détache du bois vermoulu ; doucement il se penche vers le vieillard, et il le baise au front. Le prêtre s'éveille un instant sous ce baiser; ses yeux aperçoivent le Christ vivant et lumineux. Ses lèvres murmurent : « *Resurrexi !* » et il meurt.

Le Christ, qui vient ainsi de retrouver une sorte de vie fantastique dans la mort du dernier de ses prêtres, parle à la femme qui guide le poète. Ses mots sont amers. Il se plaint d'avoir souffert en vain, Il a dit aux hommes : « Aimez-vous comme des frères ! » et les hommes se sont entr'égorgés en son nom ; il leur a dit : « Soyez miséricordieux ! » et ils se sont refusé merci. « J'ai tant voulu le bien, gémit-il, et j'ai tant fait de mal aux hommes ! » Mais la femme le console ; le bien qu'il a voulu se fera maintenant : « Tes temples

sont détruits, ta croix est brisée et ton nom effacé ; mais la bonne nouvelle que tu as prêchée est bonne encore ; et ce que tu as fait de bien subsistera, à leur insu même, dans les cœurs qui t'ignorent. »

Et voici qu'une autre vision paraît du côté de l'aurore. Une théorie blanche de femmes s'avance de l'horizon. « Qu'est cela ? » dit le poète : « Ce sont les nonnes du couvent de la grande ville. — Quoi donc ! est-il encore des couvents que la tempête divine ait laissés debout ? » Et la femme répond : « Ce sont les nobles femmes de France, les vierges et les veuves prêtresses de la souffrance. Elles vivent au couvent, au milieu des faubourgs où l'on souffre et où l'on hait. Elles s'en vont chaque jour deux à deux dans les bourgs, les hôpitaux, les prisons, partout où il y a une faim à assouvir, un ulcère à panser, une âme à guérir. — Quel est leur nom ? » demanda le poète. Sa conductrice dit : « Ce sont les sœurs du libre esprit. »

Mesdames, il est difficile à un chrétien de laisser passer ces visions sans un mouvement d'étonnement et de doute. Nous sommes trop habitués, dans le christianisme, à voir dans la foi et dans l'amour divin la source de la charité et du dévouement humains, pour accepter aisément l'idée de sœurs de charité qui ne croiraient point, de petites sœurs des pauvres qui ne prieraient point. Mais nous ne pouvons qu'être touchés de voir le poète attribuer au Christ ce qu'il y a de plus désintéressé dans la pitié et de plus tendre dans l'amour, et nous comprenons le geste de Jésus qui, voyant passer devant lui cette théorie de nonnes, a l'illusion qu'elles sont siennes, et sans qu'elles s'en aperçoivent, murmure : « Soyez bénies, mes filles. »

V.

Mais laissons ces symboles. L'ouvrage de Darmesteter qui nous donnera la formule décisive de sa pensée, bien qu'écrit avec plus d'âpreté que les poèmes précédents, c'est son coup d'œil sur l'histoire du peuple juif. Nous avons déjà compris que le procédé employé par l'auteur pour identifier le prophétisme ancien avec le

rationalisme moderne, consiste à séparer dans le judaïsme le mythe d'avec l'idée, la loi rituelle d'avec la loi morale, à conserver celle-ci et à rejeter celle-là. Pour Darmesteter, le judaïsme ancien, de même que toute religion organisée, comprenait deux éléments distincts : le culte et la doctrine : le culte sacerdotal, la doctrine prophétique ; le culte local et temporaire, la doctrine universelle et éternelle. Les formes extérieures du rite étaient sans valeur par elles-mêmes. Le culte n'était que le vêtement et le voile de l'idée, qu'il gardait pure, à l'abri des contacts. D'ailleurs, l'institution de la caste sacerdotale et l'érection du temple unique dans la capitale de l'empire avaient servi jadis à constituer la nation juive. Le rite servit ensuite, après la ruine du sacerdoce et du temple, à perpétuer dans la dispersion et l'exil l'individualité de la nation. Pendant de longs siècles le peuple juif porta ainsi, sous le couvert de son rite, le trésor de vérité morale inventé par ses prophètes. Sa fonction historique fut de garder ce trésor jusqu'au jour où l'humanité serait capable de le recevoir. Il s'entêta dans cette charge avec une obstination sans égale. Ni les persécutions, ni les spoliations, ni les opprobres, ni les discussions des philosophies et des sectes, ni les triomphes des religions rivales, ne purent arracher au judaïsme ce palladium de bonheur futur qu'il portait à travers l'histoire vers les générations lointaines. Etrange et grandiose exemple de patience et d'espérance ! plus digne encore d'admiration si l'on songe que, selon la plus haute forme de l'idée messianique, l'attente juive a pour fin le bonheur de l'humanité plutôt que celui du peuple juif, et qu'ainsi elle est à peu près désintéressée.

Dans cette ténébreuse époque, qui s'étend depuis le moment où le judaïsme fut constitué, soit depuis Ezéchiel, jusqu'à l'aube de l'ère messianique, c'est-à-dire jusqu'à la Révolution française, deux puissantes religions se détachèrent du judaïsme : d'abord le christianisme, ensuite l'islamisme. Pour Darmesteter, le christianisme et l'islamisme sont des sortes d'hérésies juives ; ce sont des tentatives avortées pour établir le règne messianique. Dans la fondation de la religion du Christ, les païens empruntèrent aux Juifs leur Dieu et leur livre, et ils y appliquèrent leurs habitudes d'esprit polythéistes, superstitieuses et césariennes : Jéhovah perdit sa simplicité dans

l'Incarnation ; la morale prophétique fut étouffée sous la complication du culte et des dévotions catholiques; la liberté de l'âge messianique fut écrasée sous le despotisme de l'Eglise ; le christianisme se résolut en un judaïsme païen. La même doctrine juive tombée dans le cerveau étroit d'un prophète illettré, Mahomet, donna naissance à une religion beaucoup plus simple que le christianisme, où les notions de l'unité divine et de l'égalité humaine furent mieux conservées ; mais la race de civilisation secondaire où cette religion se forma, y apporta sa dureté de mœurs, son inhabileté d'esprit, avec une incapacité presque absolue à concevoir la notion du progrès, et l'islamisme se résolut en un judaïsme barbare.

Avec la philosophie du XVIIIe siècle et la Révolution française, le judaïsme arrive enfin en présence d'un état d'esprit qu'il n'a plus à combattre, parce que, selon Darmesteter, il y reconnaît ses instincts et ses traditions. La Révolution donne le signal de l'écroulement des religions mythiques. Désormais les superstitions doivent mourir et les cultes devenir caducs. Les religions qui ne peuvent exister sans miracle et sans culte sont condamnées; le judaïsme subsiste parce qu'il n'est pas fondé sur ses mythes ni consistant dans ses rites, mais qu'il a, au contraire, toujours su distinguer sa doctrine de son culte. Ses miracles et ses rites étant supprimés, il reste de lui deux dogmes, qui, depuis les prophètes, le constituent tout entier : le dogme de l'unité divine et celui du messianisme ; le premier signifie dans le langage philosophique l'unité de loi dans le monde ; le second, le triomphe de la justice ; dans le langage scientifique, le premier signifie l'unité de force, le second, la croyance au progrès. Le règne de la Bible en tant qu'elle exprime ces deux dogmes, et celui de l'Evangile en tant qu'il s'inspire de la Bible, ne pourront que s'affermir. L'humanité pourra renier la Bible des lèvres, non du cœur. La loi d'égalité et de justice humaines, autrefois posée par les prophètes, s'est une seconde fois révélée au monde dans les doctrines de la Révolution. L'antique espérance messianique a pris la forme moderne de la croyance au progrès par la science. Maintenant la route est ouverte ; l'humanité, en possession d'une formule universelle de vérité morale, ayant rejeté les rêves vains, libre des entraves du despotisme et du dogme, peut

s'avancer de jour en jour vers l'état dès longtemps entrevu de la félicité messianique. Quant au peuple juif, qui aura été son Messie, qui le premier lui aura révélé cette loi de justice et ce secret de bonheur, qui, pour elle, aura souffert l'interminable et douloureuse passion des dispersions, des exils, des calomnies, des injures et des haines, le peuple juif, ressuscité enfin comme Messie glorieux, prendra la tête de l'humanité, lui servira de guide et d'exemple dans cette marche vers les hauteurs. Il achèvera de donner aux peuples le sens de cette vérité qu'annoncèrent ses prophètes, et de jeter en eux le levain d'intelligence et de charité qu'il leur a gardé depuis les anciens âges. Puis lorsque l'humanité sera nourrie de sa doctrine et fortifiée par ses exemples, lorsqu'elle aura l'esprit lucide et le cœur bon et que le jour messianique se sera tout à fait levé, alors le peuple juif perdra sa raison d'être, il pourra disparaître, submergé dans l'océan des peuples ; sa destinée sera finie.

Messieurs, il est impossible de méconnaître la grandeur du système que je viens d'avoir l'honneur de vous exposer. C'est incontestablement l'un des plus beaux qui aient paru en ce siècle où beaucoup de systèmes ont éclos, dont la plupart sont médiocres. Je crains pourtant que la négation de tout au delà, l'interdiction de tout espoir supra-terrestre que comporte cette doctrine, ne nuise dans la pratique à sa diffusion. Il y a encore dans la plupart des cœurs humains trop de doutes sur la bonté de la vie, trop d'aspirations plus ou moins conscientes vers quelque chose d'autre et de meilleur, pour qu'une théorie strictement limitée à la terre prévale. Et dans cet ordre d'idées laissez-moi vous soumettre une objection purement scientifique. Il paraît admis aujourd'hui, dans les sciences mécaniques et astronomiques, que la vie du globe terrestre finira et que l'espèce humaine sera anéantie. Est-il donc bien conforme à l'esprit de la science de proposer à cette espèce des destinées terrestres indéfinies ; ou ne sentez-vous pas plutôt que cette mort de l'espèce, arrivant à la suite de toutes les morts individuelles, sans plus rien d'autre qui la suive, nous laisse enfin tomber dans un abîme de tristesse ?

Mais peut-être ai-je mal compris la pensée vraie de Darmesteter.

Je ne puis croire qu'il ait aussi résolument arrêté tout notre essor vers l'au delà, et je suis persuadé que les personnes qui aujourd'hui gardent son souvenir n'admettent pas elles-mêmes que tant d'intelligence et tant de passion se soient anéanties pour jamais. Il faut bien en définitive qu'il y ait dans la pensée quelque chose d'éternel, et nous savons tous qu'il n'y a pas de grande passion qui ne se juge immortelle. Peut-être donc aurais-je dû comprendre que Darmesteter a seulement refusé de faire intervenir l'idée d'un monde spirituel dans son système, parce que cette idée n'y était pas nécessaire, mais qu'il ne l'a pas niée pour cela, et qu'il a abandonné ce point à l'opinion de chacun. Ainsi interprétée, sa pensée serait, je crois, plus sympathique à beaucoup d'esprits.

En tout cas, nous pouvons tous nous accorder pour sentir ensemble la vérité profonde de l'ancienne prédication prophétique d'amour mutuel et de justice, et pour reconnaître que cette prédication est aussi moderne qu'ancienne, aussi utile à nos jours qu'aux âges passés. Il est bien clair aussi qu'il y a dans quelques-unes des idées les plus généreuses de la Révolution quelque chose de conforme à cet ancien esprit prophétique, et que la science moderne vaticine encore à sa manière dans le même esprit. Nous pouvons travailler concurremment à répandre dans le monde moderne les habitudes de la pensée scientifique. Cela sera un très grand bien ; car on vante beaucoup la science de nos jours, mais on n'agit guère scientifiquement. Nous avons récemment vu qu'il est plus facile à l'esprit des politiciens de pénétrer dans le monde savant, qu'il ne l'est à l'esprit scientifique de pénétrer dans les corps politiques. L'esprit scientifique est calme, précision, sincérité, ordre, justice. Il est, à n'en pas douter, une partie de l'esprit prophétique. Si nous y joignons cette ardeur de cœur, cette intensité de passion humaine qui ont caractérisé les Salvador et les Darmesteter, nous aurons une action efficace sur notre temps et nous pousserons nos frères dans une voie de progrès.

L'INQUISITION ET LES JUIFS

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES LE 1er MARS 1900

PAR M. SALOMON REINACH,
Membre de l'Institut.

MESDAMES, MESSIEURS,

De toutes les grandes institutions du passé qui pèsent encore sur le présent et projettent une ombre menaçante sur l'avenir, aucune n'est aussi mal, aussi peu connue que l'Inquisition. Interrogez au hasard, demandez à vos amis — j'excepte, bien entendu, les historiens de profession — ce qu'ils en savent et ce qu'ils en pensent : leurs réponses vous prouveront qu'ils n'ont que des notions bien vagues de ce qui a été un des facteurs essentiels de l'histoire moderne. Aux yeux de la généralité de nos compatriotes, l'Inquisition éveille l'idée d'une persécution effroyable, exercée contre les hérétiques par un Espagnol nommé Torquemada. Aux yeux de nos coreligionnaires, ce mot, qui les fait frémir, signifie les souffrances des Juifs d'Espagne expirant, au milieu des flammes, pour ne point renier leur foi. Or, la vérité, c'est que l'Inquisition espagnole n'est qu'un épisode tardif dans l'histoire d'une institution qui avait déjà près de trois siècles d'existence et penchait depuis longtemps vers son déclin ; c'est, d'autre part, que l'Inquisition n'a jamais été dirigée contre les Juifs, qui étaient des infidèles, mais contre les Chrétiens qui professaient des opinions hérétiques ; c'est, enfin, que l'Inquisition espagnole elle-même n'a pas persécuté directement les Juifs, mais les Juifs convertis au catholicisme, auxquels elle reprochait de pratiquer en secret la religion juive, c'est-à-dire d'être des catholiques apostats.

I.

Ce qu'il y a de plus curieux dans l'ignorance de la majorité de nos compatriotes, tant chrétiens qu'israélites, c'est qu'ils sont tentés de considérer l'Inquisition comme espagnole, alors qu'elle est bien plutôt française, que c'est contre des Français qu'elle a dirigé ses premiers et plus énergiques efforts, que ce sont des Français, les chevaliers du Temple et Jeanne d'Arc, qui ont été ses plus illustres victimes, que c'est la France dont l'Inquisition a le plus profondément modifié l'histoire, en préparant l'unité politique du Nord et du Midi par l'extirpation des hérésies méridionales et de la civilisation brillante où elles avaient pris un menaçant essor.

Je ne suis pas le premier à témoigner ma surprise à cet égard. En 1809, un historien, Joseph Lavallée, écrivait dans sa préface de l'*Histoire des Inquisitions religieuses :* « Combien peu de Français se rappellent que ce fut dans nos climats et sur nos ancêtres infortunés que l'Inquisition fit les premiers essais de ses fureurs ! » En 1882, rendant compte du drame de Victor Hugo, *Torquemada*, Isidore Loeb s'exprimait ainsi[1] : « Torquemeda n'a pas créé l'Inquisition, *comme Victor Hugo paraît le supposer*, car elle existait longtemps avant lui, sous un aspect moins barbare, il est vrai, dans le midi de la France ; mais il l'a introduite en Castille, il en a été la vivante incarnation. » Ainsi Loeb était obligé d'avertir le plus grand poète du XIXe siècle — qui eut, d'ailleurs, en histoire, des connaissances singulièrement étendues — que l'Inquisition n'est pas espagnole d'origine et qu'elle ne fut pas l'œuvre de Torquemada. Encore Loeb lui-même oublie-t-il de dire qu'elle a existé en Espagne même, en Aragon, deux siècles avant d'être introduite en Castille ; il se trompe aussi en disant qu'elle avait régné, dans le midi de la France, *sous un aspect moins barbare.* C'est le contraire qui est vrai à certains égards. Ainsi, dans l'Espagne de Torquemada, les condamnés au bûcher étaient souvent étranglés avant d'être

[1] *Revue des Études juives*, 1882, p. 305.

livrés aux flammes; dans le midi de la France, ils furent toujours brûlés vifs.

Une méconnaissance aussi générale des faits historiques les moins niables s'explique par les réticences de l'enseignement officiel, qui, depuis le début du XIXe siècle, mais surtout depuis 1815, a toujours été obligé de compter avec les susceptibilités de l'Église romaine. L'Église n'a jamais rien renié de son passé; encore moins peut-elle désavouer l'Inquisition, créée par elle dans une heure de détresse, qui fut son auxiliaire la plus puissante et peut-être le fruit le plus naturel de son génie. D'ailleurs, il y aurait ingratitude, car, sans l'Inquisition, la Réforme se serait produite trois siècles plus tôt, et, si l'Inquisition avait été solidement implantée en Allemagne, ce qui ne fut jamais, Luther aurait été arrêté net à ses débuts et l'unité catholique de l'Europe occidentale n'eût pas été brisée pour toujours. Mais si l'Église ne désavoue rien, elle n'avoue pas volontiers ses fautes; il lui déplaît qu'on insiste sur les cruautés de l'Inquisition, sur les caractères abominables de sa procédure, et là où la conscience humaine dénonce des crimes, avec une unanimité qui ne souffre pas de démenti, elle prétend que les pouvoirs séculiers en portent seuls la charge. En présence d'un dessein si bien arrêté, que peut faire l'auteur d'un manuel historique, sur lequel est suspendue sans cesse la menace de la mise à l'index, c'est-à-dire d'une lourde amende et parfois de la ruine, tant pour lui que pour son éditeur?

II.

Depuis que je m'occupe de l'histoire de l'Inquisition au moyen âge — ayant entrepris de traduire le grand et admirable ouvrage de l'Américain Lea — je me suis amusé parfois à confronter mes idées actuelles, fondées sur une connaissance détaillée des faits, avec les notices éparses dans les ouvrages à l'usage des écoles. Les constatations auxquelles j'ai été amené de la sorte sont édifiantes. Cherchez, par exemple, dans l'*Histoire de France* en deux volumes de Victor Duruy, ce qu'il dit de l'Inquisition; à peine trouverez-vous quinze lignes, semées d'ailleurs d'inexactitudes. Dans le pre-

mier passage, il s'agit de la Croisade contre les Albigeois (1208), motivée par l'état social et religieux du Midi. « L'hérésie perçait de toutes parts. Le pape Innocent III organisa contre elle l'Inquisition, tribunal chargé de rechercher et de juger les hérétiques, en s'aidant de la torture, et qui a immolé d'innombrables victimes humaines, sans réussir à tuer l'hérésie, parce que le bûcher est un mauvais moyen de faire triompher la vérité. » Assurément ; mais il n'est pas vrai que l'Inquisition n'ait pas tué l'hérésie; Albigeois ou plutôt Cathares disparurent du midi de la France et l'on peut même dire que, si l'Inquisition finit par s'y endormir, c'est qu'il ne lui restait plus d'hérétiques à dévorer.

Plus loin, dans le même livre, il est question des Ordres Mendiants, ces milices monacales instituées en 1215 et en 1216 par saint François et par saint Dominique, où se recrutèrent, à titre presque exclusif, les ministres et les agents de l'Inquisition. « Les Dominicains, dit Duruy, qui avaient reçu tout particulièrement la mission de convertir les hérétiques, furent investis, en 1229, des fonctions inquisitoriales; mais le tribunal de l'Inquisition, quoique né en France à l'occasion des Albigeois, ne put heureusement s'y enraciner et s'y étendre, comme en Espagne et en Italie. » C'est tout — et c'est parfaitement inexact. L'Inquisition a été, dans le midi de la France, aussi redoutable qu'en Italie et en Espagne; elle y a constitué toute sa procédure et tracé le programme définitif de son action; elle a survécu, d'ailleurs, et de beaucoup, à l'hérésie albigeoise. Quand Duruy arrive à la condamnation des Templiers en 1307, il impute ce meurtre juridique au roi de France, comme il suit l'opinion vulgaire en faisant peser sur les Anglais la responsabilité de la mort de Jeanne d'Arc, erreur tenace contre laquelle l'ambassadeur d'Angleterre, lord Monson, protestait encore avec raison il y a quelques jours. Cette manière d'écrire l'histoire *superiorum permissu* et de l'enseigner de même, est un des caractères les plus affligeants de la pédagogie officielle du XIXe siècle, sans cesse arrêtée, dans son effort honnête vers la vérité — et quel homme de notre temps fut plus honnête que Victor Duruy? — par la crainte de froisser une puissance plus ancienne et plus solidement assise que celle de l'État laïque. Entre ceux qui glorifient l'Inquisition et ceux

qui n'osent pas dénoncer et dénombrer ses crimes, la partie n'est vraiment pas égale ; et cela n'est pas chose indifférente, car, de cette partie, c'est l'esprit public qui est l'enjeu.

Voici un autre exemple, emprunté au *Dictionnaire de Biographie et d'Histoire* publié par MM. Dezobry et Bachelet, ouvrage parvenu à sa dixième édition et justement réputé. L'article *Inquisition* y est l'œuvre d'un universitaire, M. Deltour, inspecteur général de l'enseignement secondaire. Il est assez exact, mais ne donne aucun détail sur l'organisation de l'Inquisition en France ; à le lire, on croirait que cette institution n'a eu d'importance qu'en Espagne et c'est tout au plus s'il est question de son « zèle rigoureux ». Mais ce qu'il y a de plus significatif est la bibliographie qui fait suite à cet article. M. Deltour cite cinq ouvrages, dont un en latin, quatre d'apologistes catholiques (entre autres les *Lettres sur l'Inquisition* de J. de Maistre) et un seul d'un auteur hostile à l'Inquisition, Llorente, mais avec cet avis : *à lire avec circonspection.* Ainsi, suivant M. Deltour — un bien excellent homme, d'ailleurs, qui fut le professeur du fondateur de notre Société et fit aimer le grec à Sully-Prudhomme — Llorente, hostile à l'Inquisition, doit être lu « avec circonspection », mais on peut lire « avec confiance » les *Lettres* de J. de Maistre. Or, non seulement le comte de Maistre glorifie le principe de l'Inquisition, c'est-à-dire la main mise sur les consciences, mais il soutient, avec une impudence singulière, que l'Église n'est aucunement responsable du sang versé, parce qu'elle se contentait d'abandonner les coupables au bras séculier et qu'à ce dernier seul appartenait le choix de la répression. Il ose écrire : « Jamais le prêtre n'éleva d'échafaud, il y monte seulement comme martyr ou consolateur ; il ne prêche que miséricorde et clémence et, sur tous les points du globe, il n'a versé d'autre sang que le sien. » La vérité, c'est que l'Inquisition a précisément été établie parce que l'Église trouvait les évêques trop indulgents dans la recherche et le châtiment des hérétiques ; la vérité, c'est que ni un prêtre ni un moine ne pouvait prendre une part directe à un jugement capital — pas plus, d'ailleurs, qu'à une opération chirurgicale — parce que l'horreur biblique du sang, *tabou* commun à beaucoup de peuples primitifs, a survécu dans le droit canon ; mais il y a dix, il y a cent

preuves que lorsque le bras séculier hésitait à brûler les hérétiques, l'Église l'y contraignait en le menaçant de ses foudres. C'est donc le bras séculier, et non l'Église, qui pourrait répudier la responsabilité du sang versé. La prétendue miséricorde de l'Inquisition n'était qu'une comédie; parce qu'elle ne signait pas l'arrêt, mais se contentait de le dicter, elle croyait pouvoir, comme on dit, s'en laver les mains. Précaution vaine ! La tache de sang est restée, immense, indélébile, et tous les torrents de la rhétorique des apologistes ne parviendront pas à l'effacer.

III.

Ceci n'est qu'une parenthèse, car je n'entends faire ici le procès de personne. Je veux même ajouter qu'une assez longue familiarité avec les inquisiteurs de la première période me dispose plutôt à témoigner en leur faveur. Certes, il y eut dans le nombre des scélérats qui faisaient le mal par plaisir et des brigands qui le faisaient par cupidité; mais combien d'ascètes désintéressés et infatigables, combien d'idéalistes austères, combien de braves gens et de gens braves ! Songez donc que tel de ces moines, dont la puissance était égale à celle d'un roi, qui faisait trembler le noble dans son château comme le paysan dans sa chaumière, a vécu vingt ou trente ans de l'existence la plus laborieuse, la plus dure, privé de tout plaisir, de toute affection, se sentant sans cesse en butte à la haine des hommes, exaspéré par les réticences des uns, par les faux témoignages des autres — tout cela, parce qu'il croyait remplir le plus sacré des devoirs, celui de travailler au rétablissement de la foi. Si de pareils hommes — et il y en eut beaucoup — ont commis des actes qui nous inspirent une juste horreur, la conclusion s'impose. Au lieu d'imiter les apologistes de l'Église infaillible, qui exaltent les institutions et rejettent les fautes sur les hommes, reconnaissons plutôt que les hommes ont été supérieurs aux institutions et que ces institutions elles-mêmes ont été ce que les idées ou les préjugés du temps voulaient qu'elles fussent. Le crime est le fils légitime de l'erreur. Or, l'erreur par excellence, pendant tout le moyen âge et au delà, a été

d'imposer aux puissances le devoir de venger les injures faites à la vérité religieuse, c'est-à-dire à Dieu. Lorsque les inquisiteurs ont assimilé le crime d'hérésie à celui de lèse-majesté, en ajoutant que ce dernier était évidemment moindre, d'autant que la majesté des princes est inférieure à celle de Dieu, ils ont raisonné juste sur des prémisses fausses. Ce joli mot de l'empereur Tibère : *Deorum injurias diis curae,* que les dieux doivent venger eux-mêmes leurs injures, témoigne d'un état mental auquel l'humanité ne tend à s'élever que de nos jours; si tout le monde avait pensé de même, dès l'époque de Trajan, l'histoire des persécutions religieuses serait une page blanche et la vérité seule aurait compté des martyrs.

IV.

La question délicate n'est pas de savoir pourquoi l'Inquisition a parfois sévi contre les Juifs, mais pourquoi elle a généralement respecté leurs croyances, leurs personnes et même leurs biens. On peut en dire autant de l'Église elle-même. Les Juifs, au début du moyen âge, n'étaient qu'une minorité infime; si Rome l'avait voulu, elle les aurait anéantis ou obligés à la conversion. Elle ne le voulut pas, parce qu'elle avait besoin des Juifs; le grand docteur du moyen âge, saint Thomas d'Aquin, va nous apprendre pourquoi : « Les infidèles, bien qu'ils pêchent dans leurs rites, peuvent être » tolérés, soit à cause de quelque bien venant d'eux, soit pour » éviter quelque mal. Les Juifs observent leurs rites, sous lesquels » la vérité de la foi que nous gardons était autrefois préfigurée; il » en résulte cet avantage que nous avons le témoignage de nos » ennemis en faveur de notre foi et que l'objet de notre croyance » nous est, pour ainsi dire, représenté en image. Quant au culte » des autres infidèles, qui sont contraires en tout à la vérité et com- » plètement inutiles, ils ne mériteraient pas de tolérance, si ce n'est » pour éviter quelque mal, comme le scandale ou le trouble qui » pourrait résulter de la suppression de ce culte. » Cela est parfaitement clair. Le judaïsme est ici opposé à l'islamisme; le premier est toléré de droit, il *mérite tolérance,* pour les raisons que saint

Thomas a rappelées; le second *peut obtenir tolérance*, mais pour des motifs d'opportunité seulement. Ainsi, parmi les Infidèles, les Juifs étaient des privilégiés; il ne pouvait être question de les contraindre à se convertir, ni de baptiser de force leurs enfants, encore moins de les exterminer. Telle était aussi l'opinion de l'inquisiteur catalan Eymeric [1] : *Et ideo ritus Judaeorum ab ecclesia tolerantur quia in illis habemus testimonium fidei christianæ*. Toutefois, l'Église ne renonçait pas à exercer sur les Juifs une étroite surveillance, afin d'empêcher qu'ils ne prissent sur les fidèles une influence qu'elle jugeait dangereuse. Toute la politique officielle avouable de l'Inquisition à l'égard des Juifs est sortie de là; elle ne défend pas aux Juifs d'être Juifs, mais elle interdit aux chrétiens de *judaïser* et aux Juifs de les pousser dans cette voie.

Remarquons, avant d'aller plus loin, qu'il importe de ne pas confondre ce que l'Église ou l'Inquisition ont fait contre les Juifs et ce qui a été tenté contre eux par les princes temporels ou la populace, à l'instigation de gens d'Église ou d'inquisiteurs. Il faut aussi distinguer avec soin la première Inquisition, profondément religieuse à l'origine, de l'Inquisition espagnole, où la religion ne fut plus qu'un prétexte, parce qu'il n'y avait pas, à proprement parler, d'hérétiques à combattre. L'apologétique catholique, inspiratrice de notre enseignement officiel, s'occupe plus volontiers de la seconde que de la première; car s'il est facile d'établir que le Saint-Siège fut relativement innocent des cruautés de Torquemada, on ne peut soutenir la même thèse au sujet de l'Inquisition de France, de Bohême et de Lombardie, inspirée directement de Rome et contrôlée par ses envoyés. Comme elle est plus gênante, c'est d'elle que l'on parlera le moins.

V.

Bernard Gui, mort en 1331, qui fut un grand persécuteur d'hérétiques à Toulouse, se disait « inquisiteur de la perversité hérétique

[1] A. Molinier, *L'inquisition dans le Midi*, p. 355.

et de la perfidie des Juifs dans le royaume de France », *inquisitor hæreticæ pravitatis ac perfidiæ Judæorum in regno Franciæ*. Remarquez le choix de ces deux termes, *pravitas* et *perfidia*. Ce que l'inquisiteur poursuit chez les Juifs, sous le nom de « perfidie », ce n'est pas seulement l'« infidélité »; ce sont des actes d'hostilité envers l'Église catholique, avec laquelle ils sont censés vivre sur le pied de paix. Ces actes d'hostilité peuvent se classer sous deux chefs principaux : 1° Les attaques et les injures contre le catholicisme; 2° Les tentatives pour ramener au judaïsme les Juifs convertis. C'est dans la mesure où elle a pu croire à la légitimité de ces griefs qu'il peut être question des sévices de l'Inquisition à l'égard des Juifs. Entrons dans quelques détails.

C'était une opinion générale que les livres juifs et, en particulier, le Talmud étaient remplis de blasphèmes contre le christianisme[1]. Dès 681, le roi visigoth Erivig défendit aux Juifs de lire des livres contraires à la foi chrétienne. Pendant les siècles d'ignorance qui suivirent, l'Église paraît s'être désintéressée de la question. Elle fut reprise vers 1236, lorsqu'un Juif converti appela l'attention de Grégoire IX sur des passages jugés blasphématoires du Talmud. En 1239, le pape écrivit aux souverains des États occidentaux, ainsi qu'aux prélats de ces pays, qu'ils devaient faire saisir les livres juifs et les remettre aux Moines Mendiants. Les ouvrages confisqués furent soumis à une commission d'examen. Après bien des contestations, on se convainquit que l'accusation était fondée et tandis qu'on brûlait les chrétiens hérétiques, on se mit à brûler, avec non moins de zèle, les livres juifs. En 1248, il y eut deux exécutions de ce genre à Paris, l'une portant sur quatorze charretées de manuscrits, l'autre sur six. Mais il restait des exemplaires que l'on continuait assidûment à copier. En 1255, écrivant à ses sénéchaux à Narbonne, saint Louis renouvelle l'ordre de brûler les livres juifs; en 1267, Clément IV prescrit à l'archevêque de Tarragone de se faire livrer tous les Talmuds; en 1299, Philippe-le-Bel s'inquiète à nouveau de cette littérature et enjoint à ses magistrats d'aider l'Inquisition à la supprimer. Dix ans après, en

[1] Lea, *History of the Inquisition*, t. I, p. 554.

1309, il est question de trois charretées de livres juifs brûlés à Paris. En 1319, à Toulouse, Bernard Gui en réunit deux charretées, les fait traîner à travers les rues de la ville et brûler solennellement. Le même inquisiteur somma les chrétiens, sous peine d'excommunication, de livrer les ouvrages hébraïques qu'ils détenaient. Rien n'y fit. C'est en vain que Jean XXII, en 1320, comme Alexandre V en 1409, renouvelèrent les mêmes instructions. En plein XVIe siècle, alors que Reuchlin, combattant le fanatisme de Pfefferkorn, s'opposait, au nom des humanistes, à la destruction des monuments du passé, la papauté n'avait pas désarmé encore. Jules III, en 1554, demande énergiquement qu'on brûle le Talmud et qu'on contraigne les Juifs, sous peine de mort, à remettre tous ceux de leurs livres qui contiennent des blasphèmes contre le Christ. La preuve que cette longue campagne ne réussit pas, c'est que la littérature hébraïque du moyen âge nous est parvenue presque intacte, jusqu'au pamphlet dit *Toledoth Jeschu*, dont Lea s'étonne avec raison qu'un Juif ait osé garder chez lui un exemplaire. L'ignorance où les gens d'Église étaient de la langue hébraïque fut sans doute pour beaucoup dans l'insuccès de leurs longs efforts.

VI.

Si les Juifs avaient été accusés seulement de médire du christianisme dans leurs livres, l'Inquisition n'aurait eu à brûler que des parchemins. Mais on leur reprochait aussi des sacrilèges et des pratiques de sorcellerie, qui relevaient tantôt des tribunaux ecclésiastiques, tantôt de ceux de l'Inquisition. En 1290, un Juif fut brûlé à Paris pour avoir, prétendait-on, profané une hostie; c'était l'évêque de Paris qui l'avait jugé, sans le concours d'un inquisiteur. Mais l'Inquisition tendit de plus en plus à se réserver ces sortes d'affaires, dont nous citerons un seul exemple[1]. Giovanni da Capistrano, qui avait été inquisiteur en Italie dès 1417, fut envoyé par Nicolas V en Allemagne pour combattre les Hussites. En 1453, il se rendit à

[1] Lea, t. II, p. 549.

Breslau et y sévit cruellement contre les Juifs. Un prêtre de campagne leur avait, disait-on, vendu huit hosties consacrées en vue de certaines opérations magiques. Capistrano tortura les accusés, leur extorqua des aveux et les fit brûler vifs; une femme, impliquée dans la même affaire, fut déchirée avec des pinces chauffées au rouge. Sur ces entrefaites, une vieille Juive, qui s'était convertie au christianisme, fut assassinée. On accusa les Juifs de ce meurtre, ainsi que de celui d'un enfant chrétien. Cette fois, Capistrano en brûla quarante et un. Cet homme, un des fanatiques les plus sanguinaires qui aient existé, est cependant de ceux qui inspirent le respect par l'austérité de ses mœurs et son infatigable dévouement à la cause de l'orthodoxie. C'est donc peut-être que cette cause n'était pas bonne, puisque la vertu devenait criminelle en la servant.

VII.

De conversions de catholiques au judaïsme, il ne pouvait guère être question [1], bien que Bernard Gui indique, dans son manuel à l'usage des inquisiteurs (*Practica*), le procédé — d'ailleurs inconnu — employé pour la circoncision des enfants chrétiens [2]. Il n'en est pas de même du retour au judaïsme de Juifs qui s'étaient convertis par peur ou par intérêt. En général, cette rechute dans l'erreur était clandestine, comme l'hérésie elle-même, mais elle n'en était que plus périlleuse pour la foi, car le Juif converti, resté secrètement israélite, pouvait exercer avec d'autant plus de facilité une propagande hostile au christianisme. On croit souvent que ces pseudo-convertis étaient particuliers à l'Espagne; nous savons, au contraire, qu'il y en avait un peu partout.

En 1278, les inquisiteurs de France s'adressèrent au pape Nicolas III pour lui demander des instructions [3]. Ils exposaient que lors d'un soulèvement populaire contre les Juifs, nombre de ceux-ci

[1] On en connaît pourtant quelques exemples du XIe au XIIIe siècle (Berliner, *Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter*, Berlin, 1900, p. 108).

[2] Israël Lévi, *Les Juifs et l'Inquisition dans la France méridionale*, p. 11.

[3] Lea, t. II, p. 63.

s'étaient fait baptiser et avaient fait baptiser leurs enfants. L'orage passé, ils étaient revenus à leurs erreurs, sur quoi les inquisiteurs les avaient jetés en prison et excommuniés. Depuis un an, ils étaient sous les verrous. Que faire de ces gens-là? Nicolas répondit qu'il fallait les traiter comme des hérétiques, c'est-à-dire les livrer au bras séculier en tant qu'hérétiques impénitents. Cela signifiait qu'il fallait les brûler vifs. La même année on brûla à Toulouse le rabbin Isaac Males, coupable d'avoir reçu, *in extremis* l'abjuration d'un certain Perrot, Juif converti, et de l'avoir enterré dans le cimetière juif.

Trois ans après, en 1281, Martin IV adressa une bulle aux évêques de France pour restreindre le droit d'asile des églises en matière de crimes justifiables de l'Inquisition[1]. Dans cette bulle, le pape mentionne expressément les Juifs mal convertis à côté des autres hérétiques, preuve que les préoccupations causées par eux étaient devenues sérieuses. Nous savons, en effet, que plusieurs Juifs furent brûlés à Paris, entre 1307 et 1310, pour être retournés, après leur conversion, *ad vomitum Judaismi*, suivant l'expression de l'inquisiteur Bernard Gui[2].

On ne pouvait se borner à surveiller les Juifs convertis; il fallait empêcher les Juifs non convertis d'entretenir avec ces derniers des relations trop intimes, qui pussent les induire à devenir relaps. C'est pourquoi, vers la fin du XIIIe siècle, les Juifs du Languedoc, soumis jusque-là à la juridiction épiscopale, furent placés sous le contrôle des inquisiteurs[3]. Nous possédons une lettre de l'inquisiteur Jean Arnaud, datée de 1297, où il prescrit aux Juifs de Pamiers de se conformer aux statuts des Juifs de Narbonne; c'est donc qu'à cette époque ils relevaient de l'Inquisition, Or, l'Inquisition avait de grands besoins et peu de scrupules; à l'exemple des pouvoirs séculiers, elle cherchait à tirer de l'argent des Juifs et le droit de surveillance qu'elle avait acquis sur eux lui en fournissait l'occasion. Déjà, en 1409, le pape Alexandre V suggère l'idée de subvenir aux frais de l'Inquisition en France par une taxe de 300 florins d'or

[1] Lea, t. II, p. 121.

[2] Tanon, *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*, p. 244; Israël Lévi, *Les Juifs et l'Inquisition dans la France méridionale*, p. 12.

[3] Lea, t. II, p. 96.

levée sur les Juifs d'Avignon[1]. Ceux-ci s'étaient multipliés dans la ville des papes et y étaient devenus fort riches, à l'abri de la protection dont ils jouissaient. Les chrétiens vivaient en paix avec eux et intervenaient même pour les défendre. En 1418, ils s'adressèrent au pape, représentant que les Juifs étaient molestés par les inquisiteurs, qui leur cherchaient des querelles futiles. Martin V se laissa convaincre et décida que les Juifs auraient le droit de se faire représenter par un assesseur dans tous les procès que l'Inquisition pourrait leur intenter. Un Juif siégeant au tribunal de l'Inquisition était une nouveauté singulière; nous ne savons malheureusement pas si cette disposition fut appliquée. Mais il est toujours intéressant de voir un pape protéger les Juifs contre les moines; on voudrait même voir cela plus souvent.

Un incident qui se produisit en 1359 montra que l'Inquisition du Languedoc attachait beaucoup d'importance à la persécution des Juifs mal convertis[2]. Quelques-uns, soupçonnés d'apostasie, s'étaient réfugiés en Espagne, où les inquisiteurs du Languedoc n'exerçaient pas de pouvoir. Le pape Innocent VI enjoignit alors à Bernard du Puy, l'inquisiteur provençal, de les y poursuivre, de les arrêter et de les condamner partout où il les trouverait, en faisant appel au concours des autorités séculières; il écrivit en même temps aux rois d'Aragon et de Castille pour les prier de prêter aide et secours à Bernard.

En Aragon comme en Languedoc, l'Inquisition eut des démêlés avec les Juifs convertis[3]. Le frère Mateo de Rapica écrit en 1456 à Calixte III que certains néophytes s'obstinent à suivre les usages juifs, mangent de la viande en Carême et obligent leurs serviteurs chrétiens à en faire autant. Mateo et l'évêque d'Elne les avaient poursuivis, mais sans autre résultat que de s'attirer un libelle diffamatoire. L'inquisition d'Aragon — la première — était alors très faible ; Mateo priait le pape d'intervenir et celui-ci donna l'ordre à l'archevêque et à l'official de Narbonne de prendre l'affaire en main.

Un siècle auparavant, en 1356, nous trouvons aussi des Juifs convertis à Venise, accusés d'apostasie et emprisonnés par l'inqui-

[1] Lea, t. II, p. 138.
[2] Lea, t. I, p. 396.
[3] Lea, t. II, p. 178.

siteur de Trévise [1]. Les fonctionnaires séculiers de la République se firent les défenseurs de ces malheureux et intentèrent des poursuites contre les familiers de l'Inquisition. Le pape Innocent VI protesta, mais vainement ; Venise n'entendait pas que l'Inquisition constituât un État dans l'État.

Dans les Deux-Siciles, les Juifs convertis et devenus suspects avaient été poursuivis dès 1344 par le légat du pape ; néanmoins, un siècle après, ils passaient pour si nombreux que Nicolas V, en 1499, nomma un inquisiteur spécial avec mission de les rechercher et de les punir [2].

VIII.

Vers la fin du XVe siècle, la question des Juifs convertis devint particulièrement grave en Espagne. Les *conversos* ou *marranes*, comme on les appelait, étaient intelligents, laborieux, souvent très riches ; ils occupaient des fonctions importantes, tant civiles qu'ecclésiastiques, et avaient contracté des alliances avec la plus haute noblesse du pays. Leur nombre s'était singulièrement augmenté, au cours du XIVe et du XVe siècle, par l'effet des soulèvements populaires contre les Juifs, suivis de conversions forcées. Il n'est pas douteux que la plupart de ces convertis conservaient des sympathies pour la foi de leurs ancêtres, sans manquer ostensiblement à leurs devoirs de catholiques ; mais les faits d'apostasie qu'on leur reprochait paraissent avoir été exagérés à plaisir et nombre de ceux qui motivèrent des condamnations nous semblent absolument ridicules. Aussi n'y voulons-nous voir que des prétextes : la vraie cause, c'est qu'on jalousait les Marranes ; on les accusa de « rage judaïque » pour les noyer. Une alliance tacite, dirigée contre cette aristocratie de parvenus, se forma entre l'Église et la populace, que la prospérité et peut-être l'insolence de certains Marranes avaient indisposée. D'autre part, le roi Ferdinand songeait à s'appuyer sur l'Église et sur le peuple pour briser la puissance des

[1] Lea, t. II, p. 273.
[2] Lea, t. II, p. 284, 287.

Marranes, unis à la noblesse par des liens de famille et des intérêts communs. Le moment était donc propice à une persécution. Mais si elle éclata avec une violence inouïe, si elle couvrit l'Espagne de désolation et de victimes, ce fut uniquement par la faute des Dominicains, organisateurs attitrés de l'Inquisition. Cette institution était tombée partout en décadence, tant par suite de la quasi-disparition des hérétiques que de l'opposition plus ou moins ouverte des autorités séculières. L'Espagne, au moment de conquérir son unité, lui offrait un théâtre d'activité favorable et une proie facile. Ferdinand et Isabelle furent circonvenus par les Dominicains qui obtinrent du pape, en 1480, la création d'un tribunal d'Inquisition. On sait assez quel usage ils en firent et de quels crimes ils le souillèrent. Mais ce qu'on oublie trop souvent, c'est la différence profonde qui sépare l'Inquisition nouvelle de celle qui avait sévi dans le midi de la France. En France, le catholicisme se trouvait sérieusement menacé par la propagande des Cathares; il se défendit par une offensive atroce; mais, enfin, il se défendit. En Espagne, il attaqua ceux qui ne le menaçaient pas, des gens qui n'étaient ni schismatiques ni hérétiques, dont le seul tort était d'avoir conservé quelques attaches avec la religion de leurs pères et de leurs proches. Parmi les sentences de l'Inquisition espagnole, condamnant des Marranes au bûcher, à la confiscation ou aux pénitences les plus cruelles, on en trouve qui sont motivées par les griefs suivants : s'être abstenu de graisse ou de lard ; avoir mangé du pain sans levain ; avoir lu ou même possédé une Bible hébraïque ; avoir dit qu'un bon Juif pouvait être sauvé ; avoir chômé le samedi ; avoir mangé des œufs crus le jour de la mort d'un frère ; avoir donné des aumônes à des Juifs ; avoir mis une nappe propre sur la table le vendredi ; avoir changé de linge le samedi. Dans un cas, le seul crime à la charge d'une femme, qui fut condamnée, est d'avoir assisté au mariage de son frère, resté juif[1]. Là où de pareils chefs d'accusation étaient considérés comme valables, tout Marrane dont on voulait se défaire, dont on convoitait la place ou les biens, était perdu sans remède. Princes et moines s'entendaient pour réduire les uns à l'impuissance

[1] Lea, *Religious History of Spain*, p. 470.

et les autres à la mendicité. La nouvelle Inquisition d'Espagne, à ses débuts, ne fut qu'un brigandage sous le masque de la religion.

Contre les Juifs restés Juifs, l'Inquisition était impuissante; mais comme elle poursuivait impitoyablement les convertis, elle devait exhorter les pouvoirs publics à détruire la cause de la contagion. Ses conseils furent docilement suivis. L'Inquisition nouvelle débute à Séville en janvier 1481; en 1490, elle invente et exploite l'abominable affaire du Niño de la Guardia, enfant que les Juifs auraient crucifié et qui — on le sait depuis 1887 — n'a jamais existé; le 31 mars 1492, les Juifs sont bannis d'Espagne. Les Dominicains avaient bien conduit leurs affaires; ils allaient régner dans la Péninsule pendant trois siècles et, après en avoir chassé le judaïsme, puis l'islamisme, la fermer aux influences civilisatrices de la Réforme — ce dont Joseph de Maistre n'a pas manqué de leur faire honneur.

IX.

Résumons-nous. L'Inquisition n'a jamais été dirigée contre les Juifs. Pendant la première période de son existence, elle les a ménagés, réservant ses rigueurs aux hérétiques. Si, plus tard, elle a frappé avec rage les Juifs convertis, c'est qu'elle a voulu rebâtir sur leur ruine, avec la complicité d'un roi cupide, l'édifice de sa puissance ébranlée. Ce sont encore des motifs de politique et d'ambition qui la poussèrent à demander l'expulsion des Juifs d'Espagne; elle ne se souciait pas de les convertir, mais voyait en eux un obstacle à sa domination. Ainsi le judaïsme eut d'autant plus à souffrir de l'Inquisition qu'elle s'écarta davantage de son objet propre et du rôle que lui avait tracé l'Église. Ce n'est pas la Rome pontificale, le Saint-Siège, d'habitude clément au judaïsme, mais l'âpre ambition d'une poignée de moines qui a infligé à l'histoire le double scandale du martyre des Marranes et de l'exode des Juifs espagnols.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

L'APOCALYPSE JUIVE

ET

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 31 MARS 1900

PAR M. AUGUSTE SABATIER

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DIRECTEUR-ADJOINT A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES (SCIENCES RELIGIEUSES)

L'idée qu'il y a une parenté intime et une filiation historique entre l'Apocalypse juive et le genre littéraire tout moderne qu'on nomme « la philosophie de l'histoire », n'est pas nouvelle. Elle fut émise, pour la première fois, il y a trois quarts de siècle, à ma connaissance du moins, par le théologien allemand Lücke, dans son ouvrage capital sur l'histoire des apocalypses [1]. De ce qui n'était alors qu'une vue ingénieuse de l'esprit, jetée en passant, la critique et l'exégèse ont fait une vérité historique, qui peut et doit entrer désormais dans la circulation générale, je veux dire dans la littérature. On verra quels éclaircissements l'histoire littéraire générale en reçoit. C'est à ce point de vue que je veux me placer. Je me propose de montrer que les apocalypses juives et ces livres si nombreux, depuis le *Discours* de Bossuet *sur l'histoire universelle*, sur la destinée de l'humanité et les lois de son évolution, sont, en réalité, de la même famille, qu'ils constituent un genre littéraire dont il est intéressant de marquer l'origine et de suivre à travers les siècles les métamorphoses.

[1] *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Iohannes*, 1832, 2e éd., 1852.

L'origine du genre se trouve dans le livre de Daniel, qui est la première en date et le chef-d'œuvre des apocalypses juives. En vous en rappelant les visions et les songes, les images bizarres, la poésie religieuse d'une ferveur si extraordinaire, vous vous demandez peut-être si ce n'est pas le plus audacieux des paradoxes que de donner ce livre comme la source première de la philosophie de l'histoire. D'un côté, l'imagination plastique la plus étrange, la plus éloignée de nous; de l'autre, les abstractions les plus hautes; ici, des lois permanentes et régulières; là, des coups d'Etat successifs, décrétés par le Tout-Puissant, l'attente fiévreuse des catastrophes suprêmes. Que pourrait-on imaginer de plus différent!

Cependant il convient de suspendre un instant notre jugement et de nous souvenir que les premières apparences très souvent sont trompeuses. Qui n'aurait jamais vu une chenille devenir papillon, croirait-il aisément que l'insecte ailé qui voltige d'une fleur à l'autre en s'y posant à peine et qui, fleur lui-même de l'air, se laisse bercer à tous les souffles, est le même être qui, l'autre jour, rampait lourdement, laid et velu, sur la terre? Mieux encore, si vous avez feuilleté des atlas d'histoire naturelle et de paléontologie, n'avez-vous pas été surpris d'apprendre que les formes animales actuelles, si bien équilibrées, provenaient de la faune monstrueuse des temps primitifs; que les oiseaux, par exemple, avaient pour ancêtres les reptiles et ceux-ci, les poissons? Comment donc les naturalistes arrivent-ils à démontrer cette parenté et cette dépendance? L'anatomie comparée, c'est-à-dire l'étude de la structure interne des animaux, leur a révélé tout d'abord l'identité foncière du squelette et la ressemblance initiale des organes. Ensuite, l'histoire de la terre elle-même et des formes successives de la vie, en mettant au jour celles qui font transition, s'est chargée d'établir le lien de filiation qui relie les espèces les plus récentes et les mieux organisées aux plus simples et aux plus anciennes Nous procéderons ici à peu près de même. En analysant les œuvres les plus vieilles et les plus modernes, nous constaterons la persistance de l'inspiration première, l'identité des idées directrices, un état d'esprit, enfin, qui s'exprime différemment suivant les temps, mais reste foncièrement le même. Après avoir ainsi défini et comme constitué ce nouveau genre litté-

raire, nous en chercherons l'origine et nous en suivrons le développement continu et les transformations jusqu'à nos jours.

I.

On s'est longtemps mépris sur la nature des apocalypses juives et sur l'état mental de ceux à qui nous les devons. On se représente encore très souvent ces écrivains comme des visionnaires, en proie aux hallucinations de l'extase et au délire d'une imagination enfiévrée. Daniel est toujours dans les rêves ou dans les visions; Hénoch est transporté au ciel ; Jean est ravi en extase et voit le trône du Tout-Puissant. Mais, quand on s'abandonne à ces impressions, il y a une distinction essentielle qu'on oublie de faire. Les héros de ces livres n'en sont pas les auteurs. Entre Daniel, par exemple, qui a des visions et l'écrivain anonyme qui le met en scène, il y a juste la même distance qu'entre Homère et Achille, ou Ajax furieux et Sophocle qui met en drame sa fureur. Celui qui raconte et décrit les visions de Daniel ou d'Esdras n'était pas le moins du monde dans l'état extatique qu'il prête à ses héros. Cette distinction une fois faite et maintenue toujours présente à l'esprit, on voit aussitôt que ces songes, ces visions, ces images, n'ont rien d'objectif; c'est un simple scénario littéraire, la rhétorique obligée du genre, comme celle du dialogue dans la tragédie; une sorte de technique spéciale qui s'apprend, se transmet, se prolonge d'une apocalypse à l'autre, sans qu'aucun de ces prétendus Voyants y manque jamais. Il y a, dans cette continuité des formes, une stéréotypie qu'on ne trouve aussi immuable que dans la tradition de la tragédie classique. Rien n'implique ou ne suppose, chez des écrivains esclaves à ce point du métier, moins d'inspiration personnelle ou plus de réflexion et de sens rassis.

Voici une seconde remarque non moins propre à nous mettre en garde. Les auteurs des apocalypses sont les contemporains, non pas des anciens prophètes, mais des rabbins. Ils ont l'éducation et les habitudes intellectuelles de ceux-ci, non le tempérament ou l'inspiration naïve et spontanée de ceux-là. Ils appartiennent à l'époque

du grand rabbinisme où s'élaborait déjà le Talmud, à ce moyen âge scolastique où les textes sacrés étaient clos et où tout l'effort de la pensée allait à les expliquer, à les commenter et à y découvrir, à force d'analyses et de combinaisons subtiles, les secrets de Dieu. J'estime même que les écrivains apocalyptiques n'ont pu être que des rabbins, car, seuls alors, des rabbins pouvaient avoir la pleine connaissance des écritures sacrées dont les apocalypses témoignent et, seuls, ils étaient en mesure de mettre par écrit le résultat de leurs méditations, de rassembler, de coordonner tous ces pronostics d'avenir et de mettre de telles armes au service de leur foi ardente et de leur patriotisme intransigeant.

Ces auteurs, malgré le vêtement étrange dont ils revêtent leurs idées, font exactement, à l'égard des textes prophétiques, ce que les scribes font à l'égard de celui de Moïse. L'apocalypse est à la prophétie ce que la Mischna est à la Thora.

Etudiez de près les images symboliques qu'ils dressent devant nous : vous verrez aussitôt que ce sont des allégories. Ces images n'ont pas été *vues ;* elles sont construites avec art et réflexion, pour exprimer les divers côtés d'une idée abstraite, préexistante dans leur esprit. Prenez, par exemple, la statue colossale que Nabuchodonosor voit en songe. Pourquoi l'auteur la compose-t-il de métaux différents et choisit-il l'or pour la tête, l'argent pour la poitrine, l'airain pour le ventre et les cuisses, le fer pour les jambes, le fer et l'argile pour les pieds, sinon parce qu'il veut exprimer ainsi et résumer l'idée que lui a laissée l'histoire des Chaldéens, des Mèdes et des Perses, d'Alexandre et des royaumes divisés et fragiles de ses successeurs ? Le procédé de combinaison réfléchie apparaît plus évident encore dans la figure de cette bête étrange qui a dix cornes sur la tête ; puis une petite corne surgit au milieu d'elles ; elle fait disparaître trois des premières ; ensuite elle a des yeux d'homme et une bouche d'homme, et cette bouche profère des paroles insolentes. Cela n'a pas été *vu* ni ne peut l'être. Mais cela a été artificiellement fabriqué, pièce à pièce, pour exprimer la suite des successeurs d'Alexandre, comme l'auteur l'explique un peu plus loin. Nous pourrions multiplier ces exemples. C'est l'idée abstraite qui toujours crée l'image. Celle-ci n'est grotesque qu'au point de vue de l'art plas-

tique. Jugée du point de vue rationnel d'où elle a été composée, elle est ingénieuse comme une allégorie soutenue. Vous vous croyiez emportés dans le domaine de la poésie féerique : vous n'êtes que dans celui de l'abstraction historique. Et vous n'en sortez jamais.

J'ai dit que ces écrivains étaient des hommes d'étude. Ils étudient avec soin l'histoire du passé et celle du présent, et, naturellement, ils connaissent mieux celle du présent que celle du passé. Ils ne nous apprennent sur celle-ci que ce que nous pouvons lire après eux dans les documents qui étaient à leur portée. Mais ces documents, ils les dépouillaient avec tout le soin et toute l'ingéniosité dont ils étaient capables; ils en dressaient la chronologie, la distribuaient en nombres symboliques d'après le chiffre divin, le chiffre sept, qu'ils décomposaient ou multipliaient de toutes les façons. Relisez, dans le livre d'Hénoch, l'allégorie des taureaux, des brebis et des bêtes sauvages et dites-moi si l'auteur, pour la dresser, n'a pas compulsé toutes les pages de l'histoire d'Israël, depuis la Genèse jusqu'aux Macchabées. Et l'auteur du livre de Daniel n'a-t-il pas étudié autant qu'il le pouvait l'histoire des Chaldéens, des Mèdes, des Perses, d'Alexandre, des Séleucides et des Ptolémées ? On a remarqué qu'il connaît assez mal celle des successeurs de Nabuchodonosor, qu'il fait des confusions de dates et de noms, quand il en vient aux Mèdes; mais déjà il sait mieux l'histoire de la Perse, et, quand il en est aux relations si compliquées de la Syrie et de l'Égypte, au second siècle avant J.-C., il est d'une précision singulière ; il note les guerres, les traités de paix, la succession des triomphes et des revers et jusqu'aux mariages politiques entre les deux dynasties rivales. Dans un fragment du livre d'Hénoch, on a relevé une allusion transparente aux stations balnéaires du golfe de Naples et à l'éruption du Vésuve qui vint punir les vices de ces nouvelles Sodomes[1]. Saint Jean semble avoir connu l'équipée du faux Néron qui tenta, en l'an 69, de soulever l'Asie. La Sibylle qui parle dans le troisième livre des oracles sibyllins connaît la défaite de Carthage et la victoire de Pydna, la prise de Corinthe et l'asservissement de la Grèce par les Romains. Ces auteurs ne sont pas sans doute des his-

[1] Hénoch, LXVII, 5-8.

toriens infaillibles ; mais ce ne sont pas davantage des anachorètes illuminés, vivant loin du monde et de ses bruits ; ce sont des historiens appliqués et singulièrement attentifs à tout ce qui se passe sur la terre, aux événements politiques comme à tous les fléaux et à tous les cataclysmes de la nature, et, comme il arrive toujours, ils connaissent d'autant mieux l'histoire qu'elle se rapproche davantage du temps où ils vivent.

J'ajoute que ces historiens sont des savants ; je veux dire qu'ils apparaissent munis de toutes les connaissances de leur siècle ou, pour être plus exact, de leur milieu social. A cet égard, le livre d'Hénoch est bien curieux à étudier. C'est une véritable encyclopédie. Vous n'y trouvez pas seulement un traité complet sur l'angélologie et la démonologie, une explication des possessions; mais encore un traité de géographie où est décrite la configuration de la terre avec ses grands fleuves, ses grandes montagnes, réservoirs éternels de la neige, ses mers intérieures et le fleuve Océan, roulant tout autour ses ondes mystérieuses et infranchissables; puis vient un traité d'astronomie, avec l'explication des mouvements du soleil, de la lune et de ses phases, du cours des étoiles. Puis c'est un traité de météorologie avec une théorie des vents, des saisons, de la pluie. Vous y trouverez encore des notions de toute espèce sur les plus riches productions de la terre. On a remarqué que l'auteur de l'apocalypse de saint Jean connaît admirablement les pierres précieuses, leur couleur et leur prix. Et ne pensez pas que ce soit là des hors-d'œuvre. Ces savants sont encore des philosophes. Ils savent que la destinée d'Israël est liée à celle de l'humanité, et celle de l'humanité à celle du monde physique dans lequel elle vit. Dès lors, leur pensée, s'élargissant avec leur horizon, embrasse l'histoire de l'univers tout entier, dont Israël sans doute marque le centre, mais dont la circonférence s'étend jusqu'aux dernières limites des choses visibles et invisibles. Hénoch fait la théorie de cette histoire universelle. Bien avant Bossuet, il la divise en dix époques qui sont dix grandes semaines, dont la première commence avec Adam, et dont la dernière ouvre l'éternité. N'est-ce pas là un commencement, l'ébauche d'une philosophie de l'histoire ?

Que cette philosophie soit simpliste, partielle, exclusive, cela est

naturel. N'est-il pas dans la destinée de toute œuvre de ce genre même aujourd'hui, d'être nécessairement provisoire, dépassée et corrigée par celle qui la suit ? Il n'y a rien qui vieillisse plus vite que ces sortes de livres, parce que chaque génération relit l'histoire et la reconstruit suivant ses croyances et suivant ses besoins. On dédaigne Bossuet, on ne lit plus Vico, on sourit de Hegel. Quoi d'étonnant que les fresques historiques de Daniel, d'Esdras, de Jean ou d'Hénoch, nous paraissent un peu enfantines ou surannées ?

Mais ce n'est pas aux résultats ni aux conclusions qu'il faut ici regarder, c'est au genre de l'effort, aux moyens employés, à la fin poursuivie. A ce triple égard, ceux qu'on nomme les Voyants des apocalypses ne font que ce qu'ont fait tous les philosophes ou les théologiens qui sont venus après eux. Ils s'efforcent de résumer l'histoire du monde connue de leur temps, d'en marquer les grandes phases pour découvrir, dans le mouvement auquel elle obéit, un rythme intérieur qui permette d'en mesurer la durée. Que faisons-nous d'autre aujourd'hui, quand nous cherchons à établir la succession, non plus des grands empires, mais des civilisations humaines qui s'étagent dans le passé et de formuler les lois qui y président et la fin où elles tendent ?

Ils croyaient à un plan qui se déroulait dans les annales de l'humanité. Ils le déduisaient naturellement de leur théisme d'une moralité rigoureuse et sublime. L'unité du pouvoir universel, concentré dans la personnalité d'un Dieu unique, leur avait permis d'unifier l'histoire humaine et de faire entrer dans le même système l'ensemble des nations, leur rôle successif et leurs destinées. Ils avaient ainsi exclu de l'histoire le hasard, l'accident. Les événements devenaient des signes dont l'interprétation raisonnée leur permettait de relier tous les âges et de suivre partout le dessein d'une providence cachée, qui mène, à travers les épreuves nécessaires, le peuple prédestiné à une fin heureuse, et l'humanité tout entière à la vraie religion et à la paix.

Ainsi, finalité de l'histoire, intelligibilité de ses lois, optimisme, voilà les trois idées essentielles de l'Apocalypse juive. Ne sont-ce pas aussi les trois idées fondamentales de la philosophie moderne de l'histoire, depuis Bossuet jusqu'à Auguste Comte, en passant par

Vico, Herder et Hegel? Le point de vue s'élargit, la notion de loi devient plus abstraite et plus stable, la fin de l'histoire plus haute et plus vraiment humaine; mais c'est toujours la même foi dans l'avenir, la même recherche du secret de l'histoire, la même interprétation rationnelle des événements, la même division des temps par époques, et la même finalité.

Il faut ajouter un trait de plus : c'est la même tendance à prophétiser, je veux dire à déduire ce que sera l'avenir de la connaissance du passé, à conduire le mouvement du progrès constaté dans les âges écoulés jusqu'à la perfection et à la réalisation glorieuse de notre rêve de justice et de bonheur. Le messianisme était le fond de l'Apocalypse juive; il est resté le fond de notre philosophie de l'histoire. A quoi tend cette civilisation dont on nous décrit la marche triomphante ou ce progrès sociologique dont tant de docteurs socialistes bercent aujourd'hui l'imagination populaire, sinon à la disparition des abus et à la guérison de toutes les misères?

Faisant une œuvre identique, nos modernes révélateurs se trouvent dans un état mental à peu près le même. Tous montent plus ou moins sur le trépied de la sibylle. Ecoutez Quinet traçant le portrait de l'historien-philosophe. « Où est celui qui sera à la fois poète et philosophe, actif et contemplatif, prêtre et artiste, jeune et vieux, car l'humanité est tout cela, pour nous donner sur ses destinées le livre attendu [1] ? » Puisque je viens de nommer Quinet, ne faut-il pas saluer en lui un génie frère de ceux que l'on nomme les Voyants d'Israël ? Ne contemple-t-il pas toutes choses du point de vue de l'Eternel? Il se tient près de lui, il assiste a ses conseils, et il nous les explique obscurément en ces livres pleins d'images et de noms symboliques qui s'appellent *Ahasvérus*, *Prométhée* ou *Merlin l'Enchanteur*. Ne pouvons-nous pas conclure enfin qu'à deux mille ans de distance, la parenté des œuvres et des génies est manifeste et que, si les uns ont écrit dans leurs apocalypses, la philosophie de l'histoire de l'antiquité, les autres, dans leurs livres de science abstraite, écrivent les apocalypses des temps modernes?

[1] Mme Ed. Quinet, *Cinquante ans d'amitié* (1899), p. 19.

II.

Les divers genres de notre littérature classique, épopée, tragédie et comédie, roman, philosophie, science, ont dans l'antiquité gréco-romaine leurs prototypes immortels, dont on voit très bien que les œuvres modernes dérivent. En est-il de même pour ce genre romantique et religieux, flottant toujours entre la poésie et la science, qui se nomme la philosophie de l'histoire? On en chercherait vainement quelque modèle dans la littérature de la Grèce ou de Rome. La pensée antique reste enfermée dans les limites de la cité. Même après que Rome a conquis le monde entier, l'histoire qu'écrivent Tite-Live, Salluste, Tacite n'est jamais que l'histoire romaine. Dans cette étroitesse, la conception de l'histoire devient pessimiste ; aucune perspective d'avenir n'est ouverte qui permette l'espérance. Dans chaque cité, à Rome comme à Athènes, la même évolution se reproduit, partant de l'âge des vertus héroïques et allant, par l'amollissement des âmes et la corruption des mœurs, jusqu'à l'âge de la décadence et de la ruine, sur une pente que l'on ne remonte jamais. Rappelez-vous les préfaces de Tite-Live et de Salluste, la mélancolie de Tacite. L'âge d'or est derrière; la vieillesse et la mort sont devant. Les générations se succèdent, chacune plus mauvaise que celle qui l'a précédée.

Ætas parentum pejor avis tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem[1].

C'est une loi fatale. Tout est destiné à s'user et à périr avec le temps: monde, hommes et choses, empires et cités. L'univers matériel et moral roule dans un cercle stérile d'éclat et de ténèbres, de force et de faiblesse, d'agrégations et de désagrégations sans fin rationnelle, sans autre loi que celle d'une mécanique aveugle. Cette vue est commune à tous les historiens et à tous les philosophes de l'antiquité, à tous les systèmes et à toutes les écoles, aux stoïciens,

[1] Horace, *Odes*, livre III, 6.

comme aux épicuriens; elle engendre une lourde tristesse, sous laquelle succombe l'âme antique, malgré tous les soins qu'elle prend et tous les moyens qu'elle imagine de s'en divertir ou de s'en consoler.

Dans cette littérature gréco-romaine, une seule page fait exception. C'est la quatrième églogue de Virgile, sur laquelle flotte une lueur mystérieuse. Vrai tressaillement de joie, chant d'espérance qui contraste, non seulement avec toute la littérature du temps, mais avec tout le reste de l'œuvre du doux et mélancolique poète.

Ultima Cumæi venit jam carminis ætas.
Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.
. . . . . .
O mihi tum longæ maneat pars ultima vitæ !

« Le dernier âge chanté par la sibylle de Cumes approche. La grande série des siècles nouveaux commence. Voici : la justice, vierge immortelle, revient et ramène avec elle les jours de Saturne. Une nouvelle humanité descend du ciel..... Les traces de notre corruption originelle seront effacées ; les terreurs qui obsédaient le monde vont s'évanouir..... La terre produira avec profusion le lierre et l'acanthe. Les chèvres rapporteront à l'étable des mamelles pleines de lait. Le troupeau n'aura plus rien à craindre du lion. Il n'y aura plus ni poisons ni reptiles venimeux. La plaine ondule sous les épis jaunissants. La grappe rouge mûrit sur les pampres de la vigne. Un miel exquis découle du cœur dur des chênes... Le monde tressaille de joie à l'approche de ces jours heureux. »

N'avez-vous pas reconnu l'accent de la prophétie messianique ? Cette prétendue sibylle de Cumes est une sibylle judéo-alexandrine dont nous pouvons relire encore les vers traduits par Virgile, dans le troisième livre des Oracles sibyllins [1]. Le Juif, qui la fit parler un siècle avant notre ère, avait lu Daniel et commenté la prophétie d'Esaïe, chap. XI, 1-10 : « Un rameau sortira du tronc d'Isaï ; un rejeton naîtra de ses racines. L'esprit de l'Eternel reposera sur lui... Il jugera les pauvres avec équité; il prononcera avec

[1] Voy. *une note sur un vers de Virgile* dans la Biblioth. de l'École des Hautes-Études, sciences religieuses, tome VII, 1896.

justice sur les malheureux de la terre.. Il fera mourir le méchant. La justice sera la ceinture de ses flancs, et la vérité, la ceinture de ses reins. Le loup habitera avec l'agneau et la panthère se couchera avec la chèvre. Le troupeau et le lionceau giteront ensemble et un petit enfant les conduira. La vache et l'ourse brouteront la même herbe, le lion et le bœuf mangeront la même paille. Le nourrisson s'ébattra sur le trou de la vipère et l'enfant mettra sa main dans le terrier du basilic. Il ne se fera ni tort ni dommage sur la montagne de l'Eternel. La terre sera remplie de la connaissance du Seigneur... » Voy. encore : Esaïe, XLIX, 8-13 ; LXV, 17-25, etc.

Nous voici donc amenés, en suivant cette filiation historique des textes, sur les plus hautes cimes de la prophétie d'Israël. C'est là qu'ont jailli les sources du fleuve. Esaïe, Jérémie, le grand prophète de l'exil que l'on appelle le second Esaïe, Ezéchiel : voilà les vrais créateurs de la philosophie de l'histoire. Elle est sortie spontanément de leur foi religieuse et de leurs espérances d'avenir. En faisant d'Yahvéh, l'ancien dieu national, le Dieu unique et universel, ils ont nécessairement rangé sous le sceptre de son gouvernement toutes les nations de la terre. L'unité de Dieu impliquait l'unité de la race humaine. Tous les peuples et tous les empires étaient compris dans le plan divin à la réalisation duquel, sans le savoir, chacun d'eux concourait pour sa part, à son rang, à son heure.

Cette donnée première de l'antique prophétie fut recueillie d'abord par les auteurs des apocalypses juives, venus quatre à cinq cents ans plus tard. Les docteurs de la synagogue se mirent à réfléchir sur ce plan divin de l'histoire. Ils s'efforcèrent de le reconstruire, d'en organiser les parties, d'en établir la suite et d'en calculer la fin. Cette première philosophie de l'histoire, essentiellement théocratique et prophétique, ne pouvait que revêtir la forme de l'Apocalypse. Les mêmes prophètes qui en avaient fourni le thème, en avaient, en quelque sorte, arrêté la forme Cette forme était celle de la vision et de l'image symbolique. A l'origine, chez les vieux *nabis*, l'extase et la vision étaient *réelles*. Ils étaient vraiment saisis et jetés hors d'eux-mêmes par l'Esprit de l'Eternel. Mais il est visible que déjà, chez Ezéchiel, la vision n'est plus qu'une forme poétique, l'expression obligée d'une vérité divine, inacces-

sible à l'homme et qui ne saurait être connue que par une communication surnaturelle. Les auteurs des apocalypses reprennent donc cette tradition littéraire. Nourri de la lecture d'Ezéchiel, de Jérémie, d'Esaïe, l'auteur du livre de Daniel est persuadé qu'il les continue en les commentant. Ce ne sont pas ses secrets à lui, ce sont les secrets de Dieu qu'il dévoile à son peuple en détresse. Il emprunte à Jérémie le point de départ de ses méditations et la base première de ses calculs. Cette base, ce sont les soixante et dix ans dont avait parlé le prophète [1], qu'il transforme, pour les accommoder aux siècles écoulés depuis, en soixante et dix semaines d'années. Le règne des saints et du Messie ne devait donc arriver que 490 ans après la ruine de Jérusalem, soit au commencement du dernier siècle avant l'ère chrétienne. Au moment où l'auteur écrit, il reste encore, nous dit-il, sept semaines environ à courir, soit un demi-siècle. Il vit donc au plein milieu des guerres maccabéennes et il écrit après la profanation du Temple. Ses études et ses réflexions historiques portent sur la période de temps qui s'étend de Nabuchodonosor à Antiochus Epiphane, sur la suite des empires qui l'ont remplie et dont l'élévation et la chute également éclatantes étaient bien faites pour révéler à tous le gouvernement supérieur de Celui à qui seul appartiennent à jamais la puissance et la gloire.

Si ces calculs et ces spéculations avaient été justes, il n'y aurait pas eu d'autre apocalyse. S'il y en a eu un grand nombre, durant les quatre siècles suivants, c'est que l'histoire du monde a continué et démenti les premières. D'autres écrivains, survenant et constatant cette erreur ou cette insuffisance, se sont trouvés obligés soit de les refaire, soit de les compléter. Il fallait tenir à jour le livre des prophéties pour les étendre successivement aux événements qui ne cessaient de se produire et de modifier l'aspect des choses. Le livre de Daniel a ainsi reçu des additions successives qui mènent l'histoire d'Orient jusqu'à Mahomet et même jusqu'à la prise de Constantinople par les Croisés [2]. La sibylle judéo-alexan-

[1] Jér., XXIX, 10.

[2] Voy. *Les Apocalypses apocryphes de Daniel*, par Macler, thèse de la Fac. de théologie de Paris, 1895.

drine dont j'ai déjà parlé, fait entrer dans le cadre de ses révélations la République romaine et son Sénat, que le livre de Daniel ne connaissait pas encore. Dans le même temps, l'auteur du livre d'Hénoch élargit en arrière le cadre de l'histoire apocalyptique, et la fait remonter jusqu'à Adam et aux origines de la création. Une autre apocalypse, l'*Assomption de Moïse*, nous raconte sûrement l'histoire des Asmonéens et nous mène jusqu'au règne d'Hérode le Grand et de ses fils, après quoi, dit-elle à son tour, viendra la fin des temps. La fin ne vint pas encore. L'apocalypse de Baruch et l'apocalypse chrétienne de Jean connaissent la guerre juive et la destruction de Jérusalem par Titus. L'apocalypse d'Esdras enfin nous fait descendre plus bas encore, jusqu'à Domitien ou peut-être jusqu'au dernier des Antonins.

Mais voici qui est plus curieux encore : je veux parler du début de l'apocalypse d'Esdras. Nous entendons le grand docteur se plaindre de la durée des malheurs qui accablent Israël et de la prospérité dont les païens continuent à jouir. L'ange Uriel, en vrai professeur de philosophie, lui explique que le mal doit avoir son cours, nous dirions aujourd'hui, son évolution normale ; qu'il y a une succession nécessaire dans les événements et que le commencement et la fin ne peuvent venir ensemble. On voit par là que l'attente se lassait et que la foi qui avait donné naissance à cette littérature apocalyptique était en train de se refroidir et de s'éteindre. Elle jeta ses dernières flammes avec la guerre de Barkochba, sous Adrien, et avec le mouvement montaniste, dans l'Eglise chrétienne. A partir de ce moment, les Juifs dispersés, renonçant à des calculs prophétiques qui les avaient déçus si souvent, chercheront à peu près exclusivement, dans l'explication et l'observation minutieuses de la Thora, le point d'appui de leur foi religieuse et le centre de leur nationalité. D'un autre côté, ceux que les théologiens chrétiens appellent les *Kiliastes* ou *Millénaires* deviennent décidément des hérétiques. C'est le signe d'un grand changement dans l'Eglise, vers la fin du second siècle. De messianique qu'elle était au début, elle devient catholique. Fatiguée d'attendre le royaume du ciel, elle l'installe sur la terre ; elle se considère comme ce royaume lui-même et elle applique à ses propres conquêtes et à ses triomphes,

les antiques prophéties faites pour Israël. En elle et par elle, doit se réaliser la théocratie qui fut le rêve de l'Apocalypse juive. Avec Constantin, la première période de la philosophie de l'histoire, la période apocalyptique est close ; une seconde va commencer, la période théologique.

Elle débute par un chef-d'œuvre et se clôt par un autre. Le premier, c'est la *Cité de Dieu* de saint Augustin ; le second, le *Discours* de Bossuet *sur l'Histoire universelle.*

On pourrait définir le grand ouvrage de l'évêque d'Hippone : les idées de l'Apocalypse juive exposées sous une forme néo-platonicienne.

Le dénouement que les anciens prophètes promettaient à l'histoire d'Israël est donné comme fin glorieuse à celle de l'Eglise. Le chemin s'allonge, les étapes se multiplient, l'histoire se complique ; mais la perspective est la même. L'eschatologie catholique n'est qu'une assez légère transformation de l'eschatologie juive. La forme littéraire de la vision a disparu ; la dialectique la remplace et les symboles apocalyptiques se résolvent en métaphores éloquentes.

Le vrai titre de l'œuvre d'Augustin devrait être : *Les deux Cités.* Comme dans l'Apocalypse, en effet, il s'agit du conflit séculaire de deux dominations, de la cité de Dieu et de la cité des hommes. L'une a pour âme et pour force le principe du bien, l'esprit ; l'autre, le principe du mal, la puissance de la chair. La première fut représentée d'abord sur la terre par le peuple d'Israël et l'est actuellement par l'Eglise catholique. La seconde s'organise dès les premiers âges avec Caïn, Lémech, Nemrod, puis sous la forme des grands empires orientaux et ensuite de celui des Césars de Rome. L'histoire humaine n'est pas autre chose que le duel de ces deux cités dont l'une a son chef dans le Fils de Dieu et son armée dans la troupe des anges fidèles, et dont l'autre a son chef et ses soldats dans Satan et les démons.

Ceux-ci sont des anges rebelles dont la chute a laissé vacantes un certain nombre de places dans la cité divine. L'Eglise travaille et souffre sur la terre jusqu'à ce qu'elle ait recueilli, du milieu de la masse corrompue et vouée à la mort, un assez grand nombre d'élus

pour combler les vides du ciel. Quand ce nombre sera atteint, la fin de l'histoire viendra. On se rappelle l'importance du chiffre sept dans la chronologie apocalyptique. Cette importance est la même dans la théorie augustinienne de l'histoire. Dieu fait tout en six jours et il se repose le septième. De même le monde, depuis Adam, a traversé six grandes périodes. Rome a déjà été prise et saccagée par les barbares. Tout annonce la fin des empires mauvais et l'approche du sabbat éternel.

Cette philosophie de l'histoire règne durant tout le moyen âge jusqu'à la fin du XVIIe siècle. A dire le vrai, le *Discours sur l'Histoire universelle* n'est qu'une édition rajeunie de la *Cité de Dieu*. C'est le même dualisme fondamental de l'empire divin et des empires terrestres, de l'Eglise surnaturelle et de la société naturelle, le même drame qui dure depuis le commencement du monde et dont une Providence mystérieuse, mais toute-puissante, ordonne et dirige les péripéties. Dans « la suite de la Religion », Bossuet reproduit surtout la Cité de Dieu ; dans « la suite des Empires », il commente éloquemment les visions de Daniel. L'histoire n'a pas encore rompu le cadre de l'Apocalypse ; elle reste toujours enfermée sous l'étroite et tyrannique domination de la tradition biblique. Cependant une transformation s'annonce. Une conception de l'histoire plus profonde et plus compréhensive va surgir de la période théologique et en amener une nouvelle, la période philosophique, qui s'ouvre avec Montesquieu et le XVIIIe siècle.

Notons la transition : elle est déjà sensible chez Bossuet lui-même. Si la philosophie de l'histoire, chez saint Augustin, avait dépouillé le fantastique des apocalypses, elle était encore retenue dans un surnaturalisme à peu près absolu. Chez Bossuet, au contraire, le surnaturel se rétrécit déjà et laisse un champ plus libre au jeu des forces naturelles. A part « ces grands coups que Dieu se plaît à frapper de temps à autre et où sa main paraît toute seule », Bossuet se plaît à développer « les causes particulières et naturelles » dont les effets expliquent tout le cours ordinaire des choses. Il ouvre ainsi une porte qui ne se fermera plus. Une nouvelle philosophie de l'histoire, constituée sur la notion des *lois* ou rapports nécessaires

des choses, y passera. C'est dans l'action des climats et des milieux, dans les qualités natives des peuples et dans leurs conditions générales d'existence que Montesquieu cherchera les causes de leur grandeur et celles de leur décadence. Mais, au milieu de cette recherche et de cette analyse des causes prochaines qui amènent l'histoire à l'observation plus stricte des faits, une idée nouvelle surgit qui sera le thème fécond de nouvelles constructions d'ensemble. Je veux parler de l'idée du progrès humain. C'est une conviction générale que l'enfance et la barbarie sont derrière nous et que l'humanité marche vers un meilleur avenir. Optimisme et progrès, voilà les deux idées dominantes de la philosophie de l'histoire au XVIIIe siècle, celles qu'on trouve dans les écrits de Vico, de Lessing, de Voltaire et de Condorcet. Or, si vous y prenez garde, vous verrez bien vite que ces deux idées sont les deux éléments abstraits de l'idée religieuse de la Providence, laquelle, à son tour, n'était que l'expression théologique de la foi religieuse des auteurs des premières apocalypses.

Cette philosophie du progrès s'approfondit, s'élargit et règne encore pendant tout le XIXe siècle. Chaque nouvelle école, chaque grand penseur reprend l'histoire de la nature et de l'humanité, nous en explique les phases successives, les lois qui la dirigent, la fin où elle tend. La philosophie de l'histoire ne constitue-t-elle pas toute la philosophie de Hegel? L'idée est la substance même des choses et la loi de leur évolution. L'histoire devient éminemment rationnelle, par conséquent absolument transparente. Tout ce qui est rationnel est réel, tout ce qui est réel est rationnel, par conséquent aussi bon en soi : finalité, intelligibilité, optimisme, ce sont encore les trois caractères de cette philosophie, des interprétations qu'elle a reçues et des applications qui en ont été faites. Parlons clair et court : cette philosophie a été la première apocalypse de notre siècle, la révélation lumineuse dont trois générations ont été éblouies.

Mais elle n'a pas été la seule. Il faut placer à côté d'elle celle qu'Auguste Comte un peu plus tard nous a donnée. Dans sa construction de l'histoire, nous retrouvons plus saillants encore les mêmes traits que nous venons de dégager : intelligibilité, finalité, optimisme.

Rien n'est plus loin de la pensée de Comte que de faire aboutir sa philosophie positive au matérialisme. Ce qui a produit cette méprise, c'est le changement de sens qu'a subi l'épithète de *positif* dans le langage courant. Aujourd'hui on l'oppose simplement à ce qui est hypothétique et idéal. Comte l'entendait autrement; pour lui, c'était le contraire d'une pensée purement négative et critique. Il condamnait la philosophie du XVIIIe siècle, parce qu'elle n'était que destructive et empirique. Lui-même est un génie essentiellement constructeur; et l'on ne peut construire aucun système du monde sans faire une hypothèse première dont l'admission est toujours un acte de foi. L'auteur du *Cours de philosophie positive* ne dit pas que les choses ou les hommes changent pour changer ni que tous les états se valent. Les phénomènes se hiérarchisent comme les sciences, qui nous les expliquent. En se compliquant, les formes de l'être et de la vie s'enrichissent. En passant de l'état théologique au métaphysique et de celui-ci au positif, l'esprit humain obéit à sa loi intérieure, il s'affranchit, se discipline et progresse. C'est une révélation suprême dont Comte est le prophète et même le Messie. Il n'apporte pas seulement la vérité, il apporte l'ordre normal dans les opérations de l'intelligence et dans les rapports des hommes entre eux. Il fonde un nouveau pouvoir spirituel qui fera partout la paix, en établissant partout la subordination légitime des principes et des volontés.

Quand on s'étonne que cette philosophie se soit transformée en religion, on prouve seulement qu'on n'en a compris ni l'esprit intime, ni le point de départ initial, ni la fin dernière. Cette fin, c'est le triomphe de l'ordre, c'est le bien. Ce penseur, qui raille tant les causes finales, raisonne toujours par cause finale. « Si les hommes passent d'un état à un autre, dit très bien M. Faguet, il semble, dans ce système, qu'ils le font pour satisfaire le dessein de je ne sais quelle Providence. Très souvent le *Cours de Philosophie positive* fait l'effet d'un *Discours sur l'Histoire universelle*, sans Dieu. L'on y voit les hommes menés et menés avec une rigueur et une suite inflexibles sans qu'on sache par qui; mais ils le sont; ils rentrent dans un dessein qu'ils n'ont pas conçu, qu'ils n'ont aucune raison de suivre et qu'ils suivent. » L'humanité remplace ici le Dieu transcendant; mais elle en remplit exactement le rôle; elle devient un

Deus non *ex machinâ*, mais *in machinâ*, et, conçue de cette manière, elle mérite, dans une certaine mesure, le culte et le dévouement que Comte réclame pour elle. Preuve de plus qu'une conception de l'histoire, pour être religieuse, n'a pas nécessairement besoin de l'idée traditionnelle et anthropomorphique de Dieu.

Auguste Comte a laissé après lui une science nouvelle, la sociologie, qui a eu, à son tour, non seulement ses apôtres, mais aussi et surtout ses prophètes. Et ceci nous mène à une dernière classe d'apocalypses non moins nombreuses et plus exaltées que toutes les autres, les apocalypses socialistes. Renan aimait à faire remarquer l'étroite parenté du socialisme révolutionnaire moderne avec le messianisme apocalyptique des Juifs. C'est la même condamnation radicale du présent état de société au nom de la justice; c'est la même espérance et la même prédiction de la catastrophe suprême où l'ancien monde s'abîmera; le même rêve, la même promesse, versée comme un vin doux et enivrant aux malheureux, aux déshérités, aux opprimés, d'un millenium approchant de paix, de justice, de fraternité et de bonheur sur la terre. C'est la même foi, la même étude des signes avant-coureurs, la même fièvre d'attente et d'enthousiasme militant. Quoi d'étonnant, dès lors, que la philosophie de l'histoire des docteurs socialistes s'exprime en des apocalypses semblables à celles des derniers temps d'Israël!

Aux époques de foi religieuse, on expliquait l'évolution et les révolutions de l'histoire par des causes religieuses. Quand l'intérêt politique était au premier rang, l'explication était déduite des causes politiques. De nos jours, les problèmes économiques étant les plus pressants, ce sont les causes et les lois économiques qui président aux grands mouvements de l'humanité. Mais ne traitez pas cette philosophie de l'histoire de matérialiste. L'arithmétique et la statistique du tarif des salaires et du prix des denrées se subordonnent au droit humain. La mécanique sociale est dirigée par un idéal invisible de justice auquel les sociétés humaines, qu'elles le veuillent ou non, sont tôt ou tard conduites. C'est toujours la doctrine d'une Providence, d'une finalité, d'un optimisme universel. C'est toujours la vue spéculative que le secret des destinées de l'humanité se trouve dans son histoire, et qu'une vraie interpréta-

tion de cette histoire résoudrait l'énigme de l'avenir et mènerait les hommes, ballottés sur les grandes eaux, au port du Salut.

Je voudrais citer un dernier exemple pour montrer, d'autre part, que les esprits les plus émancipés par la critique n'échappent point à cet entraînement. Les œuvres de Renan nous fourniraient plusieurs apocalypses philosophiques ou sociales. Ce grand esprit aimait à vaticiner. J'aime mieux vous rappeler une dissertation de James Darmesteter qu'ici moins qu'ailleurs on peut avoir oubliée. Dans son admirable *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif* (1881), nous trouvons une interprétation de cette histoire, qui est une véritable apocalypse. Darmesteter nous montre, à sa manière, dans la Révolution française et dans l'état d'esprit qu'elle a créé, l'accomplissement et l'aboutissement de la prophétie d'Israël réduite à ces deux dogmes : l'unité divine et le messianisme. L'unité divine, c'est le monisme scientifique auquel la science moderne ramène l'univers entier, force et matière, substance et phénomènes. Le messianisme, c'est le triomphe terrestre de la justice dans l'humanité. Douterons-nous encore après cela que l'esprit apocalyptique soit toujours vivant parmi nous?

Nous devons nous arrêter. Nous avons maintenant sous les yeux le genre littéraire que nous voulions définir et dont nous avons esquissé l'histoire. Nous l'avons vu passer par trois phases successives : la phase apocalyptique, la phase théologique et la phase philosophique. Il se modifie profondément de l'une à l'autre, mais sans jamais cesser d'être reconnaissable. Ces formes sortent tour à tour l'une de l'autre par une sorte de logique historique. La surface varie, le fond ou la substance restent identiques. Loin d'être épuisé par cette longévité, ce genre est plus florissant et plus fécond qu'il ne le fut en aucun autre temps, et, sans nul doute, il durera autant que l'humanité.

Me demandera-t-on maintenant ce qu'il faut penser de ce genre de littérature, quelle en est la valeur et en quelle estime il faut le tenir? Je devrais laisser peut-être à chacun le soin de répondre. Cette réponse varierait nécessairement suivant ses dispositions, sa religion intérieure, sa manière secrète de juger toutes choses et de

prendre la vie. Mais, sans blesser la foi ou l'humeur de personne, je puis dire pourquoi ce genre varie sans cesse et ne meurt jamais, et pourquoi il ne faut, pour être juste et sage, ni le mépriser ni le surfaire.

La philosophie de l'histoire varie sans cesse dans ses principes et dans ses conclusions. Elle n'est jamais la même d'un siècle à l'autre, d'une religion ou d'une école à une autre, d'un penseur à un autre penseur. Chaque philosophe refait le monde et l'histoire à sa propre image. C'est dire que cette espèce de philosophie ne sera jamais une science, à prendre ce mot en toute rigueur. Elle opère avec les idées de loi, de fin, de souverain bien, qui sont des données subjectives, des affirmations de la conscience morale. La philosophie qui en découle sera donc éternellement subjective comme elles.

Mais, pour être d'un autre ordre que les données objectives des sens, les données de la conscience n'en sont pas moins indéracinables. L'homme n'y saurait renoncer sans se suicider moralement. Elles constituent non seulement sa dignité, mais son unique raison de vivre et d'agir. L'optimisme n'est sans doute point scientifique, mais le pessimisme ne l'est pas davantage. Et s'il y a des pessimistes et des optimistes, le degré du savoir n'y est pour rien ; c'est affaire de prédisposition morale ou naturelle, c'est degré d'énergie ou de chaleur d'âme, c'est différence de tempérament, d'humeur ou de foi. Si les pessimistes ont trop souvent raison pour le détail de l'existence et les événements particuliers, l'humanité leur donne incessamment tort pour l'ensemble, car l'humanité n'est point neutre ; elle est obligée à chaque pas de prendre parti ; elle agit, lutte, souffre, meurt pour les causes qui lui semblent bonnes, justes, vraies et n'a jamais mesuré son progrès qu'à celui qu'elle a fait vers l'idéal qui l'attire, la console et la récompense. Se persuader que tout cela est vain, illusoire, inutile, ce serait pour elle s'arrêter et mourir ; ou plutôt, elle rentrerait dans l'animalité primitive dont cet instinct irrésistible, cet appel mystérieux d'une voix inconnue l'a fait sortir et amenée jusqu'ici. Mais prenez-y garde : rentrée dans l'animalité, elle n'y pourrait dormir. La même voix se ferait entendre ; le même aiguillon déchirerait son flanc, et elle se lèverait une fois de plus pour reprendre ce pèlerinage douloureux dont elle

ne peut dire la fin et auquel elle ne peut renoncer. Elle gardera donc sa foi, et cette foi en sa raison, en son œuvre et en sa destinée, engendrera toujours une philosophie de l'histoire comme elle l'a fait au temps d'Israël, à l'époque d'Augustin et de Bossuet, à celle de Hegel et de Comte. Ces apocalypses ne nous révèlent pas sans doute les secrets de la Providence divine ; mais elles sont une éclatante révélation du fond même de l'âme humaine et de l'inquiétude permanente qui fait sa dignité. Elles valent donc tout juste ce que vaut la science humaine elle-même, la loi du devoir, le besoin de justice. C'est dans ces affirmations de la conscience que se trouve la justification de cette philosophie.

Rien n'est sans danger ici-bas, pas même les sentiments les plus nobles et les plus sacrés. Comprimés par la brutalité des événements ou des hommes, ils s'échauffent comme un vin qui fermente et porte le trouble dans le cerveau. La foi religieuse et morale, en s'exaltant, donne la fièvre, et la fièvre engendre, à un certain degré, les hallucinations et le délire. Nous ne pouvons pas malheureusement affirmer que le goût des apocalypses, dans tous les temps, n'ait pas fait perdre la raison à bien des gens et troublé le repos de nombre d'autres. Nous sommes encore ici sur l'un de ces nombreux sentiers qui, par des détours plus ou moins lents, mènent à Charenton. Voici le correctif et l'antidote. Ce sera ma dernière remarque.

Dans le même temps à peu près que paraissaient les ardentes visions de l'apocalypse de Daniel, un autre écrivain juif donnait à ses compatriotes l'Ecclésiaste de Salomon, et les rabbins, avec une profonde sagesse, mettaient les deux livres côte à côte dans le recueil sacré. La contradiction des deux inspirations est frappante. A la fièvre d'attente de Daniel, à ses prophéties de révolutions imminentes qui vont changer toutes choses, Salomon oppose son expérience désenchantée de la vie : *Nil sub sole novi.* Ce qui fut, c'est ce qui sera ; le sort du juste et celui du méchant sont les mêmes. Tout roule *in æternum* dans un cercle fatal. Quel profit l'homme tire-t-il de sa peine et de sa science ? Vanité des vanités !... La foi de l'un et le doute de l'autre : voilà les deux pôles de toute sagesse. Quand on a trop lu Daniel, il faut relire l'Ecclésiaste comme on prend un

peu de quinine pour arrêter la fièvre. S'abandonner trop exclusivement à l'un ou à l'autre serait imprudent. La patience, cette vertu des forts, est faite de deux grains précieux, d'un grain de foi dans la cause que nous servons, d'un grain de défiance à l'égard de la faveur des hommes et des choses. Nous écouterons donc l'expérience du sage pour apprendre, dans toutes les crises, à rester maîtres de nous; mais nous garderons aussi dans nos cœurs, comme une flamme sainte, l'espérance du prophète, la foi, le courage toute cette vertu généreuse qui, à de certains moments, sait engager sans calcul les belles batailles et les fait gagner.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 27 AVRIL 1899.

Présidence de M. ALBERT CAHEN, *président.*

M. Moïse Schwab est désigné pour représenter la Société au Congrès des Orientalistes de Rome.

M. Julien Weill fera une conférence, le 10 mai, sur *un poète juif au* XIIe *siècle : Juda Halévi.*

M. Israël Lévi fait une communication sur les *partis juifs et la politique d'Antiochus IV à l'égard des Juifs*

SÉANCE DU 26 OCTOBRE 1899.

Présidence de M. ALBERT CAHEN, *président.*

M. Henri Becker informe le Conseil que M. Boucris vient d'installer, 34, rue de la Victoire, une bibliothèque importante de 5000 *judaica*, qui sera à la disposition des membres de la Société. Un catalogue en sera dressé sous peu.

conférence sera demandée à M. Blum, professeur de philosophie à Montpellier. M. Vernes s'adressera dans le même but à M. Sabatier. M. Becker espère pouvoir, dans un délai rapproché, entretenir la Société des Juifs du Mzab.

M. Israël Lévi fait une communication sur *les nouveaux fragments de l'Ecclésiastique publiés par M. Schechter.*

M. Moïse Schwab fait hommage à la Société de son ouvrage : *Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à littérature juives parus dans les périodiques de 1783 à 1898*

SÉANCE DU 28 DÉCEMBRE 1899.

Présidence de M. ALBERT CAHEN, *président.*

M. Israël Lévi annonce que M. Sabatier veut bien faire au mois de mars une conférence sur *la Philosophie de l'histoire et l'Apocalypse juive.*

Des remerciements sont adressés à M. Blum pour sa conférence.

L'ordre du jour appelle la fixation de la date de l'Assemblée générale.

M. le baron Carra de Vaux devant faire, à la fin de janvier 1900, une conférence sur *Joseph Salvador et James Darmesteter*, conférence qui ne saurait coïncider avec l'assemblée générale, il est décidé d'ajourner celle-ci au mois de février.

Sont admis comme membres de la Société : MM. HILDENFINGER, ancien élève de l'Ecole des Chartes, attaché à la Bibliothèque nationale, SINGER, secrétaire de l'Encyclopédie juive de New-York, le Dr H. P. CHAJES, de Vienne, HAGUENAUER, rabbin de Remiremont, présentés par MM. SCHWAB et LÉVI.

SÉANCE DU 22 FÉVRIER 1900.

Présidence de M. Théodore Reinach.

La séance de l'Assemblée générale est fixée définitivement au 1er mars. M. le Président expose les raisons qui en ont retardé la convocation. M. Salomon Reinach y parlera de l'*Inquisition dans ses rapports avec les Juifs*.

Le Conseil vote des remerciements à M. le baron Carra de Vaux pour sa conférence.

M. le Président annonce que l'impression du 1er volume des *Antiquités* de Josèphe touche à sa fin. Il propose d'entreprendre un Corpus des inscriptions juives antérieures au xe siècle et indique les conditions dans lesquelles ce travail pourrait être exécuté. Pour les inscriptions gréco-latines, il s'est déjà assuré le concours d'un collaborateur, M. de Ricci, qui est prêt à commencer ce travail. Pour les inscriptions hébraïques, la Société pourrait s'entendre avec l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres.

Sur la proposition de M. le Président un crédit de 400 francs est voté pour recueillir les inscriptions de l'Italie méridionale.

Sont admis comme membres : MM. le baron Emmanuel Léonino, de Paris, et le rabbin Arditi, à Tunis, présentés par MM. Zadoc Kahn et Israël Lévi.

Les Secrétaires :

Mayer Lambert,
Lucien Lazard.

Le gérant,
Israel Lévi.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.40

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 08 11 23 03 009 5